Google

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse http://books.google.com

ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
CIRCUMSPICE

BL
3
R95

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-TROISIÈME

ANGERS IMP. A. BURDIN ET C^ie^, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

82285

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME XXIII

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

TERTULLIEN

Dans un précédent article [1], j'ai étudié la personne et l'œuvre de saint Irénée. Passons aujourd'hui de l'Église de Lyon à l'Église d'Afrique, de saint Irénée à Tertullien.

Entre ces deux hommes le contraste est complet. Autant le doux et calme Irénée est, par sa tournure d'esprit bien plus encore que par ses idées, le type de l'ecclésiastique orthodoxe, autant le fougueux Tertullien est le type de ces novateurs hardis qui, après avoir à leurs débuts fasciné l'Église, trop enthousiasmée des grands coups qu'ils portaient à ses ennemis pour s'apercevoir de ceux qu'ils lui portaient déjà à elle-même, ont fini par tourner directement contre elle leur ardeur batailleuse et par scandaliser les simples qu'ils avaient émerveillés d'abord.

Par son éloquence, par ses emportements, par son indépendance au temps même de sa foi première, par les contrastes enfin de sa vie, Tertullien a été le Lamennais du IIIe siècle, avec cette différence que, s'il est sorti de la *Grande Église*, il n'est jamais sorti du christianisme même, comme l'a fait plus tard Lamennais. Pourquoi faut-il qu'un pareil homme, aussi grand par le cœur que par la hardiesse de la pensée, n'ait eu pour truchement de ses idées qu'un mauvais patois provincial, plus inapte encore que la vraie langue latine aux discussions abstraites, et qu'il ait écrit d'un style si obscur, que sa pensée est encore plus difficile à démêler que celle de saint Paul!

1. Voir l'article sur saint Irénée, tome XXI, n° 2 (1890).

I

Quintus Septimius Florens Tertullianus était né à Carthage dans la dernière partie du IIe siècle, sans que l'on sache la date précise de sa naissance, et il a fleuri sous les règnes de Septime-Sévère et de Caracalla (193-217), quoique sa vie se soit peut-être prolongée beaucoup plus loin. Son père était un centurion, riche probablement; et le jeune homme dut recevoir une éducation distinguée, car ses œuvres attestent de sérieuses connaissances en littérature, en philosophie, en jurisprudence. Il était né païen, et commença par être avocat avec des mœurs assez légères, si l'on en croit ce qu'il a dit lui-même[1], en accord d'ailleurs avec le tempérament physique que permettent de supposer sa fougue morale et le soleil d'Afrique sous lequel il était né.

Quand et comment se fit sa conversion? On l'ignore. Peut-être fut-elle due à sa femme, qui dans tous les cas fut chrétienne comme lui, d'après le livre même qu'il lui a adressé pour l'engager à ne pas se remarier, s'il mourait le premier, ou tout au moins à n'épouser qu'un chrétien[2]. Ce qui est certain, c'est qu'il était jeune encore lors de sa conversion. Il fut prêtre, d'après ses déclarations mêmes, et il le resta, selon le témoignage de saint Jérôme, jusqu'à la moitié de sa vie, époque où il se sépara bruyamment de la *Grande Église*, pour se jeter tout entier dans le Montanisme.

La plupart des écrivains ecclésiastiques modernes ont attribué à l'orgueil et à un coupable esprit de révolte cette évolution de Tertullien. Saint Jérôme est plus réservé : il l'attribue simplement aux sentiments excités en lui par la haine et les injures du clergé

1. *De resurrectione carnis*, LIX : « *Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti.* »

2. Les défenseurs du célibat ecclésiastique ont prétendu que cette lettre était une renonciation à la vie commune, dès le vivant même de Tertullien. Ils se sont appuyés pour cela sur le mot *de sæculo recedere*, qui y revient souvent, et qu'ils ont, en l'isolant, traduit par *se retirer du monde*, tandis que le contexte prouve qu'il signifie simplement *mourir*, sens que lui gardera saint Cyprien.

de Rome [1]; mais, tout en approchant davantage de la vérité, il ne l'atteint probablement pas encore. Ceux-là, en effet, se trompent singulièrement qui font de la rupture de Tertullien avec l'Église un fait brusque, qui se serait produit d'un seul coup à une époque déterminée. Les germes de sa scission avec Rome se trouvent dans ses premières œuvres elles-mêmes, dans celles précisément qu'il a dû écrire, selon toutes les vraisemblances, à l'époque où il passe pour avoir été le plus orthodoxe; et il devait suffire du temps et de la marche naturelle des choses pour que la séparation complète se produisît. L'opposition acerbe que soulevèrent dans le clergé romain les premières manifestations de ses idées personnelles a accéléré la rupture, mais elle n'en est pas la cause, qui remontait bien autrement haut. Le fait est si vrai que, pour ne pas faire de Tertullien un montaniste dès les premiers jours, ses commentateurs orthodoxes les plus sérieux sont obligés de distinguer entre Tertullien *montanisant* et Tertullien montaniste déclaré, et qu'à peine y a-t-il une ou deux de ses œuvres où ils ne trouvent pas au moins le montanisant [2].

La date et le comment de la mort de Tertullien ne sont pas plus connus que l'année de sa naissance. Tout ce que l'on en sait par saint Jérôme, c'est qu'il s'éteignit dans un âge très avancé, sans avoir jamais cessé d'enseigner et d'écrire, quoiqu'il n'exerçât plus les fonctions de prêtre, et après avoir composé contre la *Grande Église* presque autant d'ouvrages qu'il avait semblé d'abord en écrire pour elle. On a essayé de soutenir qu'il avait fini par rentrer dans le giron de l'Église, mais on n'a jamais pu en donner de preuve, et le fait serait inconciliable avec le chapitre LXXXVI du *De hæresibus* de saint Augustin.

Nonobstant sa rupture avec Rome, son nom et les plus accentuées de ses doctrines définitives restèrent en honneur dans l'Église d'Afrique bien longtemps après sa mort. Le plus grand évêque d'Afrique jusqu'à Augustin, saint Cyprien, qui l'appelait

1. *Invidia et coutumeliis clericorum Romanæ ecclesiæ* (*De viris illustribus*, 53).

2. Voir la dissertation du bénédictin Lumperius, en tête du Tertullien de la *Patrologie*.

hautement son maître, ne passait jamais un jour, au témoignage de saint Jérôme, sans lire quelque passage de ses livres; ses idées sur la nature de l'âme subsistaient encore en Afrique au temps d'Augustin [1]; et ses théories morales s'y maintinrent près de trois cents ans dans cette secte des Donatistes, qui, en dépit des persécutions des empereurs chrétiens, ne disparut que sous les flots de l'invasion des Vandales.

C'était un tempérament de batailleur, s'il en fut, que celui de Tertullien; mais il faut ajouter qu'il fût un des batailleurs les plus convaincus et les plus honnêtes qui existèrent jamais. Esprit tout d'une pièce, et se portant d'un bond aux extrémités, il fut l'*Alceste* du christianisme, trop peu indulgent peut-être pour les faiblesses des humbles, mais sans compromission par contre avec les habiletés et les roueries des *Philintes* de l'Église. La discipline qu'il avait embrassée avec la foi, la règle morale à laquelle il s'était rallié en se faisant chrétien, il les voulait intactes comme cette foi elle-même, dont elles ne devaient être, selon lui, que des déductions logiques; et c'est dans l'indignation soulevée en lui par les concessions de l'Église de Rome aux mœurs du siècle, que se trouve certainement la cause principale de sa rupture avec elle.

A quel moment précis avait été fondée l'Église d'Afrique, on ne le sait pas plus que l'on ne sait à quel moment précis avait été fondée celle des Gaules. Le probable est qu'elle l'avait été dans le cours du IIe siècle par des missionnaires sans notoriété [2], par quelques-uns sans doute de ces marchands ou industriels italiens qui entretenaient avec l'Afrique des relations suivies. La foi, en tout cas, s'y était répandue vite, car, à l'époque de Tertullien, les chrétiens y étaient singulièrement nombreux [3], cent mille peut-être, avec une organisation épiscopale fortement établie, et dans une certaine dépendance de l'Église de Rome, leur métropole [4], malgré les sectes entre lesquelles ils se partageaient.

1. *De hæresibus*, LXXXVI.
2. Saint Augustin, *Contra Petilianum*.
3. *Apologétique*, I.
4. *Unde nobis quoque auctoritas præsto est.* (*De præscriptionibus*, ch. XXXIV.)

La persécution officielle s'y était fait longtemps attendre. Tertullien lui-même le reconnaît, et tout semble confirmer ses dires. Ni Néron, ni Domitien, les deux seuls princes qui, de son aveu, aient persécuté les chrétiens avant Sévère, n'avaient eu à se préoccuper de l'Église d'Afrique, puisqu'elle n'existait pas encore; et l'équivoque décret de Trajan, lors de sa publication au moins, n'avait pu l'atteindre pour le même motif. Elle profita, comme toutes les autres, de la tolérance des Antonins; et, malgré le décret que, au dire de Spartien seul, Sévère aurait promulgué en 202 contre la *propagande* chrétienne et juive [1], il est fort douteux que les persécutions dont Tertullien parle sous ce prince, sans les lui imputer jamais, émanassent de l'empereur lui-même. Les mesures de détail favorables au christianisme abondent sous Sévère, dont la maison était remplie de chrétiens. Il les avait certainement compris dans la faveur accordée par lui aux *sectateurs de la superstition juive* de pouvoir arriver aux honneurs municipaux, avec dispense de tout ce qui était contraire à leur croyance [2]; et il avait de même étendu jusqu'à eux les bienfaits du décret qui ordonnait que les accusés des réunions illicites fussent jugés, non par leurs juges ordinaires, mais par le *préfet urbain*, qui leur offrait plus de garanties d'impartialité. Il avait, d'autre part, permis aux *petites gens* comme eux de former des associations, sous certaines conditions; et les chrétiens en avaient profité, au temps du pape Zéphyrin, pour se constituer ouvertement en *associations funéraires* (*collegia funebria*), avec un cimetière connu, sans que cela ait empêché Zéphyrin de mourir tranquillement dans son lit, après dix-huit ans d'épiscopat, tout comme son prédécesseur Victor, quoi qu'en disent les *Actes* apocryphes de leur prétendu martyre [3]. Tertullien lui-même, enfin, loin

1. Voici les termes mêmes de Spartien (*Vie de Sévère*, 17) : « *In itinere Palæstinis plurima jura fundavit. Judæos* fieri *sub gravi pœnâ vetuit. Idem etiam de christianis sanxit.* » L'auteur dit *fieri* et non *esse*; le décret n'interdisait donc que de *faire* des chétiens, non de l'*être*, sans compter qu'on pourrait soutenir qu'il ne s'appliquait qu'aux Palestiniens.

2. *Digeste*, l. II, ch. III, § 3.

3. Aubé, *Les chrétiens sous l'Empire romain*, ch. III et IV.

d'accuser Sévère d'avoir persécuté les chrétiens, reconnaît expressément qu'il en a protégé plus d'un personnellement [1].

Malgré tout cela cependant nul prince n'avait rapporté le décret de Trajan, qui défendait de rechercher les chrétiens mais ordonnait de les punir de mort, s'ils étaient dénoncés et refusaient de sacrifier; et il était impossible qu'à la longue ce décret ne fît sentir ses effets à l'Église d'Afrique comme aux autres. La plupart des magistrats répugnaient à punir ce qu'ils regardaient comme un simple délit d'opinion, mais tous n'avaient pas l'esprit aussi large; et, d'autre part, les explosions de la haine populaire, entretenue par l'ignorance et surexcitée par le mystère même dont s'entouraient les chrétiens, pouvaient à tout moment forcer la main aux magistrats même les plus tolérants. Les Eglises étaient donc constamment sous la menace de persécutions locales, dont l'étendue et la durée dépendaient du caprice des juges. Quelle qu'ait donc été la conduite personnelle de Sévère vis-à-vis des chrétiens, il est impossible de douter, en face des tableaux de persécution tracés par Tertullien, qu'entre les années 197 et 212 des exécutions sanglantes, quoique intermittentes, n'aient à différentes reprises décimé l'Église d'Afrique, comme d'autres à la même époque décimaient l'Église d'Alexandrie [2].

Dans toutes ces persécutions Tertullien se trouva sur la brèche, prêt à tout, et se jeta dans la mêlée, en frappant à droite et à gauche. D'une part, il écrivait pour la défense du christianisme trois ou quatre traités, dont le plus important est cette immor-

1. *Liber ad Scapulam.*

2. Aubé, dans le livre auquel nous avons déjà renvoyé, divise ainsi les persécutions de cette époque :

Première persécution de 197 à 200;

Repos et paix de 200 à 202;

Seconde persécution de 202 à 205, à la suite *peut-être* du décret dont parle Spartien;

Repos de 205 à 211;

Troisième et courte persécution en 211.

On peut discuter les détails, mais ce qui est certain, c'est que la persécution n'a pas été continue.

telle *Apologétique*, qui est restée son plus beau titre de gloire aux yeux de la postérité, indifférente aux pures discussions théologiques, et il se multipliait en même temps pour soutenir les confesseurs par ses exhortations et ses secours matériels jusque sous les yeux des magistrats, qui le laissèrent faire avec bien d'autres, tant ils répugnaient à frapper. D'autre part il gourmandait avec une véhémence sans égale la foule des chrétiens trop timides, qui se cachaient devant la persécution ou s'y dérobaient en payant les agents de la police impériale chargés de les rechercher; et il s'abandonnait contre eux à sa double indignation de logicien et d'homme de cœur. Entre temps, dans les intervalles de tranquillité probablement, il tournait sa fougue contre les hérétiques, jusqu'au jour où la faiblesse toujours croissante du clergé romain vis-à-vis de ceux qui avaient failli amena sa rupture définitive avec l'Église de Rome et tourna toute sa colère contre elle. On peut dire que, du jour où il a été chrétien, il a passé sa vie à combattre.

Tel a été l'homme en lui. Étudions-y maintenant le penseur sous ses différents aspects.

II

Pour le faire d'une façon sûre, il faudrait pouvoir établir solidement les dates ou tout au moins l'ordre de ses différents écrits, comme on y est arrivé pour saint Augustin. Les moyens nous manquent malheureusement pour cela, et de ses trente et un traités à peine en est-il une dizaine dont la place dans sa vie puisse être assignée avec une quasi-certitude. L'*Apologétique*, le discours *Aux martyrs* et le discours *Aux nations*, ont dû être écrits entre 198 et 201, à cause de leurs allusions à la récente défaite d'Albinus, qui a eu lieu en 197. Le traité *Sur l'idolâtrie* doit avoir été composé avant l'*Apologétique*, parce qu'il parle au présent des fêtes qui ont été données en l'honneur de Sévère à l'occasion de cette défaite, tandis que l'*Apologétique* n'en parle qu'au passé; et le discours *Sur les spectacles* doit être antérieur au traité *Sur l'idolâtrie*, d'après le chapitre XIII de ce dernier.

D'autre part, le premier des cinq livres *Contre Marcion* se dit lui-même écrit la quinzième année du règne de Sévère [1], c'est-à-dire en 208; et, d'après son premier chapitre, le livre *Sur les prescriptions* n'était pas encore composé à ce moment, quoiqu'il fût projeté.

A son tour la lettre au proconsul Scapula est forcément de 211, puisque le proconsulat de Scapula est de cette année.

On peut enfin rapporter sans crainte à la seconde partie de la vie de Tertullien, c'est-à-dire à celle où il était franchement montaniste, le *De velandis virginibus*, le *De monogamia*, le *De ieiuniis*, le *De pudicitia*, le *Contra Praxeam*, qui contiennent des expressions spéciales au montanisme, comme la distinction entre les chrétiens *animaux* (ψυχικοί) et les chrétiens *spirituels* (πνευματικοί), ou l'appel à une révélation récente du *Paraclet*.

Mais, en dehors de ces quelques points, tout est si bien livré à la conjecture, que certains traités placés par les uns en 201 sont placés par d'autres en 215, voire même en 235.

Le peu que nous en savons cependant suffit pour que nous puissions reconstituer, dans ses grandes lignes au moins, l'histoire des idées de Tertullien.

Voyons-le d'abord dans ce qui est, pour ainsi dire, le côté extérieur de son christianisme, dans sa polémique contre les païens.

[1] de Tertullien contre le paganisme se trouve dans traités dont nous avons le plus certainement les dates, *igue*, les deux livres *Aux nations* et *sur l'idolâtrie*, la *capula*. Tous quatre renferment peu d'arguments nou- re les dieux païens, dont les païens se moquaient eux- puis si longtemps; mais quelle hardiesse, toute nou- in de l'Église, dans le ton de mépris avec lequel tout ! Quelle fierté dans ces hautaines revendications de la onscience, droit naturel de tout le monde, et condition le tout culte agréable à la divinité! Quel dédain pour païenne dans cet étalage, presque insolent, des progrès

sociaux du christianisme! Quelle confiance en soi et en sa force dans cette guerre si hautement déclarée à la société profane et à l'État qui en est l'expression; dans ces audacieuses déclarations, que le chrétien doit se séparer de tous ces gens-là, non pas seulement en se sevrant de leurs plaisirs, mais en leur déniant absolument son concours, en se refusant à tous les emplois, à toutes les fonctions où il pourrait leur être utile, bien qu'en fait (et Tertullien s'en vante très haut) les chrétiens fussent alors partout dans les services de l'empire! Cet empire, selon lui, les chrétiens ne feront rien pour le renverser; bien au contraire! Un des plus exprès commandements de Dieu n'est-il pas en effet d'obéir aux princes, qui le représentent sur la terre? On leur obéira donc dans tout ce qui ne sera pas contraire à la loi divine. On fera plus : on priera pour eux. Mais quant à les servir, jamais! La patrie du chrétien n'est pas dans ce monde, mais dans l'autre. C'est à celui-là qu'il tend, pour celui-là qu'il vit, à l'obtention de celui-là qu'il subordonne tous ses actes. Il repoussera donc bien loin de lui toute compromission avec une société dont l'esprit est le contraire de celui de la société chrétienne; il s'enfermera dans cette dernière; il vivra par elle et pour elle; il s'y pressera contre ses frères, qui se presseront à leur tour contre lui, au milieu de l'immense troupeau romain; ils s'y soutiendront et étayeront les uns les autres, n'y connaissant qu'eux et indifférents au reste, dont ils s'écarteront avec soin.

Et cela ne suffira pas encore! La rupture entre le christianisme et la société païenne est si complète, l'abîme entre eux est si profond[1], que le chrétien vraiment tel s'interdira, non pas seulement tout emploi public, mais toute occupation, tout moyen de gagner sa vie, qui pourrait, de si loin que ce fût, servir au culte des idoles ou au dérèglement des mœurs, sa conséquence logique. Il ne devra donc rien fabriquer ni rien vendre dont on puisse faire un jour un mauvais usage. Il ne devra même pas enseigner les lettres profanes, parce qu'elles sont pleines des faux dieux et qu'elles remplissent d'eux la pensée de l'auditeur. Telle devra

1. *De idolatriâ* tout entier.

être son horreur pour ces dieux, qu'il ne se laissera même pas bénir ou remercier en leur nom. Il devra même ne signer aucun engagement, aucun acte judiciaire, quels qu'ils puissent être, où se trouve une formule païenne, s'abstînt-il de la prononcer lui-même. Que si, par suite de tous ces scrupules et de toutes ces abstentions, il ne trouve pas le moyen de vivre et de faire vivre les siens, qu'importe ! N'a-t-il pas devant lui, selon le mot du Christ, l'exemple des lis des champs, qui ne travaillent ni ne filent et qui n'en grandissent pas moins? Et, quand Jacques et Jean, dans l'Évangile, ont laissé leur barque et leur père, pour suivre le Seigneur à son premier appel, ne nous ont-ils pas enseigné par leur exemple qu'il faut quitter pour Dieu son gagne-pain et ses parents même?

Jamais esprit plus logique n'a été ainsi sans broncher jusqu'au bout de ses idées, jusqu'aux dernières conséquences des principes acceptés par lui. Et les livres où Tertullien a écrit tout cela sont de ceux qui, selon toutes les vraisemblances, datent de ses débuts, de ceux partant que la plupart des écrivains ecclésiastiques, quelqu'éloignés qu'ils soient eux-mêmes de ces excès qui rendraient la vie sociale impossible, n'en rangent pas moins parmi les œuvres orthodoxes de cet enfant terrible[1]. Ce n'est donc pas à un moment tardif de la vie de Tertullien, ni pour une raison accidentelle, que ce rigorisme à outrance est entré dans son esprit, qui s'en serait trouvé transformé tout d'un coup. Toutes ces idées ont été en lui dès la première heure où il a été chrétien. Dès la première heure l'orthodoxe, que certains croient

ommencé par être, portait en lui les germes du dissident
u'il devait être plus tard.
ées sur la certitude et sur les moyens d'y arriver vont
donner une preuve de plus.
emier abord ces idées semblent un chaos, tant les procédés
ctoires s'y mêlent, et souvent au sein d'un même traité.
plus célèbre de ses œuvres, le *De præscriptionibus*, écrit

e *idolatriâ* est probablement de 198. Or, en outre de ce que nous
n citer, tout le chapitre XXII aurait pu être écrit par un montaniste.

vers 209 probablement, au milieu même de sa carrière, Tertullien, à l'exemple d'Irénée, proclame comme criterium suprême de la vérité la tradition orale des Églises apostoliques, parce que les apôtres ont certainement conservé intact l'enseignement de leur maître, et l'ont transmis tel aux évêques installés par eux, qui, à leur tour, l'ont respectueusement et fidèlement passé à leurs successeurs[1]. A quoi il ajoute, avec une insistance toute nouvelle, en faveur de l'autorité de ces Églises, un argument qu'Irénée n'avait fait qu'effleurer : c'est que la foi de ces Églises apostoliques est partagée par le plus grand nombre des autres, et que cela fait de leur *credo* le *credo* de la majorité, en face de la diversité infinie des opinions dans les Églises dissidentes. Tout ce qu'il y a donc à faire, selon lui, pour trouver une règle de foi, c'est-à-dire une règle dans le choix des livres saints, une règle dans la détermination de leur texte, une règle dans leur interprétation, au milieu de tant de livres apocryphes, de tant de textes altérés, de tant d'interprétations sans autorité, c'est de se rallier aux livres, aux textes, aux idées adoptées par ces églises, qu'appuient tout à la fois la tradition

1. Ces Églises, nous l'avons déjà dit ailleurs, ne sont pas les mêmes chez Tertullien que chez Irénée. Elles sont cinq d'abord, au lieu de trois, Tertullien remplaçant l'Église de Smyrne, dont il connaît pourtant le premier évêque, saint Polycarpe (ch. XXXII) par celles de Corinthe, de Philippes, de Thessalonique (ch. XXXVI), et cela, non plus à cause de la succession connue des pasteurs établis chez elles par les apôtres, mais à cause des épîtres qu'elles prétendent leur avoir été adressées par saint Paul, ce qui revient de sa part à appuyer tout à la fois l'Écriture sur la tradition orale et la tradition orale sur l'Écriture. L'Église de Rome est la seule pour laquelle Tertullien invoque la série connue de ses évêques depuis les apôtres ses fondateurs ; et la série qu'il en donne contredit celle donnée par saint Irénée, puisqu'elle commence par saint Clément, qu'elle fait directement installer par saint Pierre, sans mentionner Linus ni Anaclet, que saint Irénée plaçait avant saint Clément.

Tertullien n'assigne, d'ailleurs, aucune supériorité privilégiée ni à l'Église de Rome ni à saint Pierre. Les apôtres Paul et Jean sont mis par lui sur la même ligne absolument que Pierre, comme garants de la foi de cette Église ; et celle-ci n'est une règle que pour les Églises dont elle est la métropole, pour celles d'Italie et d'Afrique par exemple, comme l'Église de Corinthe pour celles de Grèce et l'Église d'Éphèse pour celles d'Asie. Le concile de Nicée plus tard s'empressera de confirmer sur ce point la déclaration de Tertullien (6e canon).

apostolique et l'adhésion du plus grand nombre. Lorsque ces Églises ont parlé la raison n'a plus qu'à se taire. Et, reprenant sa pensée dans le *De carne Christi*, en l'accentuant davantage encore [1], Tertullien y déclare que, quoi que ce soit qui se trouve dans les textes adoptés par ces Églises et dans l'interprétation qu'elles en font, fût-ce la plus flagrante des contradictions, nous n'avons qu'à l'accepter et à nous y soumettre. Si révoltante que la chose puisse être, elle est certaine dès qu'elle est garantie par cette double autorité de la tradition, et son impossibilité même est une raison de plus d'y croire. *Credibile est quia ineptum*; *certum est quia impossibile*. *Non potest non fuisse quod scriptum est*.., mot terrible, qui, en niant le principe de contradiction, est la rupture *formelle* de la foi avec la raison, mot devant lequel partant reculeront dans l'école traditionaliste tous les esprits timides, et pour lequel ils s'évertueront à chercher des palliatifs, mais mot absolument logique, une fois les prémisses admises, et que reprendront à toutes les époques les esprits résolus qui, après avoir posé comme une autorité irréfragable la tradition acceptée par la majorité, voudront jusqu'au bout rester d'accord avec leur principe.

Or, de l'aveu de tous, le *De carne Christi* est un livre montaniste, quelle qu'en soit la date précise, et il avait été précédé de plus d'un autre traité [2], où éclate l'esprit d'indépendance du Montanisme, quoique les formules qui lui sont spéciales ne s'y trouvent pas.

Ouvrez, d'autre part, le *Contra Marcionem*, le *Contra Praxeam*, le *De velandis virginibus*, le *De pudicitia*, le *De monogamia*, et vous vous y trouverez devant les protestations les plus éloquentes en faveur des droits de la raison, devant des déclarations réitérées qu'on ne doit rien enseigner sans le démontrer, devant des phrases enfin telles que celle-ci : « La majorité des fidèles se ...se d'imbéciles. » — « Il n'y a pas de prescription contre

. III, IV, V.

ls que le *De pallio*, le *De corona militis*, le *De fuga in persecutione*, le ce, qu'Aubé, la *Patrologie* et Lumperius s'accordent à placer entre 201

la vérité. Rien ne vaut contre elle, ni la longueur du temps, ni l'autorité des personnes, ni les privilèges de tel ou tel pays. Le respect de toutes ces choses est né de la bêtise ou de l'ignorance; et c'est l'habitude qui, avec le temps, lui a donné de la force[1]. »

Et rompant là carrément avec celui qui s'appelait si superbement le *Pontifex maximus* et l'*Episcopus episcoporum*[2], comme avec tous les chrétiens de la vie animale (ψυχικοί), Tertullien proclame hardiment que la vérité se trouve plus souvent avec le petit nombre qu'avec la foule ; qu'après cette rupture avec les ψυχικοί il se sent meilleur qu'avant, et que au-dessus de leur christianisme bestial il y en a un autre[3], un meilleur, le christianisme de l'esprit (πνευματικὸς), dont l'avènement récent avait été prédit par le Christ, quand il déclarait à ses disciples[4] qu'il lui restait encore bien des choses à leur dire, mais qu'ils n'étaient pas de force à les entendre, et que, après être remonté au ciel, il enverrait un autre Paraclet, l'Esprit-Saint, pour révéler au monde la vérité tout entière.

Or, dans les livres mêmes où se trouvent toutes ces belles choses, et dans d'autres qui en partagent l'esprit, Tertullien a débuté par invoquer contre ses adversaires la prescription, c'est-à-dire la tradition et la majorité, tout comme dans le *De præscriptionibus*[5] !

Comment s'orienter au milieu de tout cela ?

Ce chaos n'est pourtant qu'apparent. Il serait réel, si la tradition que Tertullien accepte pour règle, dans les endroits où il se réclame d'elle, eût répondu au *credo* d'aujourd'hui. Mais il n'en était rien, et cette seule différence suffit à tout expliquer. Le

1. *De velandis virginibus*, ch. I; *Contra Marcionem*, l. III, ch. XIII, etc.

2. *De pudicitia*, ch. XXI : « Les préférences que Jésus a manifestées pour Pierre et les privilèges qu'il lui a accordés, lui étaient absolument personnels. Ils n'étaient pas destinés à passer à ses successeurs. Si l'évêque de Rome est le premier, ce n'est que pour obéir et non pour commander. »

3. *De monogamia*, ch. I et II.

4. *Saint-Jean*, XVI, 12.

5. *Contra Praxeam*, I; *Contra Marcionem*, I, I; *Contra Hermogenem* I.

credo en faveur duquel Tertullien invoquait la tradition, et devant lequel il prétendait courber la raison, était un *credo* rudimentaire, comme celui d'Irénée, à cent lieues du *credo* orthodoxe d'aujourd'hui; et à ce *credo*-là il a conservé sa foi jusqu'à la fin de sa vie, quelles que pussent être contre lui les protestations de sa raison. Mais au delà de lui il croyait le champ ouvert à tous les progrès, comme à toutes les discussions; et cette croyance, il n'a pas attendu la fin de sa vie pour l'avoir : il l'a eue dès la première heure où il a été chrétien, vague et flottante d'abord, longtemps même peut-être, et n'exerçant ainsi sur ses idées qu'une influence intermittente; mais elle a grandi toujours avec la réflexion et l'expérience, et elle a fini par s'établir chez lui en maîtresse, le jour où l'évidence de son dissentiment moral avec Rome lui a décidément ouvert les yeux et l'a forcé à voir clair au fond de lui-même[1].

Ce jour-là de montanisant il est devenu montaniste, et il a pu formuler ainsi son système sur la certitude : la révélation est un fait indiscutable, le fait primordial, qui est la base de toute certitude et de toute science, mais elle a eu trois étapes. Moyse et les prophètes ont été ses agents dans la première; Jésus-Christ, dans la seconde; le Saint-Esprit, dans la troisième. Ce Saint-Esprit est descendu d'abord dans Montanus, dans Priscilla, dans Maximilla, les fondateurs du Montanisme[2]; et maintenant il descend sur tous ceux qui l'invoquent avec un cœur droit et sincère. A ceux-là il révèle le sens complet des Écritures, qui ne peut être connu sans lui. Ce sens nouveau ne peut pas contredire les vérités essentielles enseignées par les deux premières révélations, mais quel complément il leur apporte, et quels horizons nouveaux il ouvre devant la foi des fidèles! Quelle indépendance partant il leur donne! et comme il les affranchit de tous les im-

1. La conduite de Tertullien se trouve singulièrement justifiée par les révélations des Φιλοσοφούμενα sur les habiletés du pape Calixte, et *vice versâ*. L'appui que les deux écrivains se prêtent sur une foule de points est un fait qui ne it trop attirer l'attention. C'est le Calixte des Φιλοσοφούμενα qui est la ure explication de Tertullien.

De jejuniis I. X, XIII; *De velandis virginibus*, I; *De corona militis*, IV.

béciles qui veulent les asservir au nom de traditions fictives et d'autorités sans valeur !

Ainsi se retrouve l'unité d'esprit de Tertullien dans la question de la certitude, sous ses allées et venues en sens contraires. Entre lui et un orthodoxe actuel il y a toujours eu un abîme.

Au point de vue de la logique pure sa position est certainement peu solide, car, après avoir courbé devant la tradition la raison humaine jusqu'au *credo quia ineptum*, il est difficile de la relever et de lui reconnaître des droits. Mais c'est là une inconséquence qui s'est reproduite si souvent dans l'histoire des religions, que le cas de Tertullien se perd dans le nombre; et il n'est pas défendu d'admettre, d'autre part, que la conscience qu'il avait de l'inconsistance de son système sur ce point capital a largement contribué à l'indécision de ses idées sur tant d'autres.

III

Quel était donc le corps de dogmes qui constituait pour lui le *credo* limité obligatoire à tous les chrétiens? Il nous l'a fait connaître par deux fois [1].

« La majorité des Églises croit, et tout chrétien doit croire à l'unité du Dieu créateur, qui a tout produit par son Verbe, émis par lui avant tout le reste. Ce Verbe, sous le nom de Fils, s'est montré, à titre de Dieu, aux Patriarches; il a inspiré les Prophètes; est descendu, de par l'Esprit et la puissance de Dieu, dans la Vierge Marie; s'y est fait chair; est né d'elle; est devenu Jésus-Christ; a prêché une nouvelle loi et une nouvelle promesse du royaume de Dieu; a fait des miracles; a été crucifié; est ressuscité le troisième jour; a été enlevé aux cieux, où il s'est assis à la droite du Père; a envoyé, pour le remplacer, le Saint-Esprit, chargé d'agir sur les croyants; et il reviendra enfin avec gloire, pour appeler les saints aux récompenses célestes et envoyer les

1. *De præscriptionibus*, XIII; *De velandis virginibus*, I. Or ce dernier traité est montaniste au premier chef, et un de ceux qui datent le plus certainement de la fin de la carrière de Tertullien.

profanes dans le feu perpétuel, après avoir ressuscité les uns et les autres en leur rendant leur chair personnelle. »

Tel est le *credo* obligatoire d'alors, selon Tertullien, qui sur ce point s'accorde en plein avec saint Irénée. Ni la Trinité, ni le rôle expiatoire du Christ, ni le péché originel, ni la virginité perpétuelle de Marie, pour ne parler que de ces points essentiels du *credo* d'aujourd'hui, n'y figurent à un titre quelconque. Ils n'étaient donc pas alors articles de foi ; et, si fermement que l'Église y croie aujourd'hui, ils sont d'une institution relativement moderne. Plus que personne, d'ailleurs, Tertullien a contribué à la constitution progressive de quelques-uns d'entre eux, en tournant et retournant jusqu'à la fin de sa vie le champ de la révélation nouvelle, pour en tirer, avec l'aide du Paraclet, toute une moisson de vérités inconnues jusque-là.

Sur ce terrain toutefois gardons-nous de chercher chez lui une seule idée arrêtée et précise, une seule expression bien nette répondant à une conception bien fixe. C'est le contraire qui s'y trouve. Emporté à chaque instant par sa fougue naturelle, dans ce dédale inextricable où son bon sens et sa conscience luttent contre une tradition insaisissable ou contre les textes, Tertullien dogmatisant est presque toujours l'homme du moment. Ce qu'il dit n'est presque jamais l'expression de ce qu'il pense qu'à l'heure précise où il le dit. Le lendemain trop souvent, sous une autre impression, il pensera et dira autre chose sans s'apercevoir de la différence, et le surlendemain il reviendra de même à sa première idée. Jamais caméléon ne fut plus difficile à saisir. Il n'y a guère de texte chez lui auquel on ne puisse en opposer un autre, et cela souvent dans le même traité. Si à ces indécisions de son esprit vous ajoutez maintenant la barbarie de sa langue, un océan de néologismes, sans syntaxe aucune pour boussole, vous comprendrez la difficulté de s'orienter au milieu des expressions de sa pensée et toutes les précautions que l'on doit y prendre. Jamais une phrase isolée ne peut faire autorité chez lui. Si l'on veut arriver approximativement à entrevoir ce qu'il a pensé, c'est sur l'ensemble seul de ses œuvres qu'il faut se guider. Et c'est en toute rigueur qu'il faut lui appliquer à lui-même ce qu'il a dit de

la Bible : *Oportet pauciora intelligi secundum plura.* « Il faut interpréter les passages les moins nombreux par les plus nombreux. »

Ceci dit, essayons de démêler sa pensée au delà du *credo* ci-dessus.

Plus qu'Irénée encore Tertullien a contribué à la constitution du dogme de la Trinité; et ce ne serait que justice de lui en attribuer la véritable paternité, quoique ce ne soit pas lui qui en ait inventé le nom, déjà prononcé par Théophile d'Antioche, et que dans la constitution même du dogme il se soit arrêté bien en deçà du futur concile de Nicée. C'est lui qui le premier a employé, pour les trois termes de la Triade divine, le fameux mot de *persona*, destiné à faire plus tard un si beau chemin dans l'Église latine; et, chose bien digne de remarque, c'est dans un de ses ouvrages les plus nettement hérétiques[1], qu'il a employé les deux mots de *trinitas* et de *persona*, avec les idées qui y correspondent, en même temps qu'il y déclarait formellement que ce dogme, tout montaniste, était repoussé alors par la majorité de l'Église, et qu'il le tenait non des hommes, mais du Paraclet[2]. C'est donc du sein de l'hérésie que le dogme de la Trinité est entré dans l'Église. Le fait est curieux à relever.

Ce n'est pas que Tertullien prétende donner ce dogme pour une nouveauté, pour une découverte due à Montanus ou à lui-même. Non, là encore la tradition chez lui a conservé ses droits, et c'est d'elle qu'il se réclame[3], avant de commencer la démonstration raisonnée du dogme. Seulement la tradition sur laquelle il s'appuie ici est une tradition en *longueur*, si l'on veut nous permettre ce mot, et non en *largeur* : le dogme en effet, selon lui, remonte bien jusqu'aux apôtres, des écrits desquels il en tire la démonstration; mais il fallait, dit-il, un secours spécial du Paraclet pour l'y découvrir[4]; et, faute de ce secours, la majorité de

1. Le *Contra Praxeam*. Dans l'*Apologétique*, qui est orthodoxe, ou passe au moins pour telle, la divinité de Jésus figure (ch. xxi), mais non la *Trinité*.

2. *Contra Praxeam*, x, xiii, xxx. « *Non hominum sed Paracleti discipulus* ».

3. *Idem.*, ch. ii.

4. Ch. xxx : « Spiritum Sanctum, tertium nomen divinitatis, et tertium gra-

l'Église, à commencer par l'Évêque de Rome, avait eu jusque-là de bien autres idées sur Dieu.

Tertullien ici confirme absolument ce que nous a déjà fait connaître l'auteur des *Philosophoumena*. Ce qui régnait en ce moment à Rome et dans la majorité des Églises, c'était l'*Unitarisme*, soit sous la forme unipersonnelle des *Patripassiens*, soit sous la forme dithéiste de l'auteur même des *Philosophoumena*[1]. Un instant un évêque de Rome, dont Tertullien ne donne pas le nom, et qui doit être Éleuthère ou Victor, avait accepté les idées de Montanus, pour qui il avait déjà fait préparer des lettres de paix et d'adhésion; mais le Patripassien Praxéas était alors arrivé d'Asie à Rome; à force de calomnier Montanus, il avait fait déchirer les lettres déjà écrites; et le Patripassianisme s'était ainsi introduit dans la capitale, à côté de cette autre doctrine *à courte vue* qui ne croyait pouvoir maintenir l'unité de Dieu qu'en réservant au Père le nom du Dieu vrai, et en ne donnant à Jésus que celui de Dieu second[2].

C'est contre ces deux doctrines, au sein de la μεγάλη ἐκκλησία elle-même, que Tertullien s'est battu pour établir la Trinité; et, comme c'est à lui que l'Église aujourd'hui encore emprunte la plus grande partie de ses arguments en faveur de ce dogme, il n'est pas sans intérêt de voir un peu en détail la démonstration qu'il en a donnée.

Les Unitaires de toute sorte, les μοναρχικοί, dit-il[3], s'imaginent à tort que la simplicité absolue de l'être divin est nécessaire à son unité. L'unité de commandement y suffirait, quel que soit le nombre des exécutants, comme cela est prouvé par la multiplicité des anges, serviteurs du Dieu unique. A plus forte raison

dum majestatis, unius prædicatorem monarchiæ sed et œconomiæ (*la Trinité*) interpretatorem, si quis sermones novæ prophetiæ ejus admiserit. » Voir aussi ch. VIII.

1. Ch. III : « Monarchiam sonare student Latini; œconomiam intelligere nolunt etiam Græci. » Voir aussi ch. I et XIII.

2. On peut se rappeler à ce sujet les idées de saint Justin, qui avait enseigné à Rome même.

3. Ch. III.

l'unité subsistera-t-elle, si les exécutants sont de la même substance que celui qui commande. Or c'est le cas pour la Trinité de Montanus; et ainsi rien n'empêche de substituer à la simplicité absolue de l'être divin des Unitaires l'οἰκονομία de notre Trinité, *organisation harmonique* où le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont de la même substance, mais où le Père commande seul, tandis que les deux autres personnes se bornent à exécuter ses ordres. Cette Trinité n'est pas seulement possible : elle est la réalité même, la conclusion à laquelle on est forcément conduit, dès que l'on tient compte, comme on le doit, de tous les textes du Nouveau-Testament, non moins sacrés que ceux de l'Ancien. La simplicité absolue de l'être divin, adoptée par Praxéas et ses partisans, a contre elle les nombreux textes des Évangiles où la distinction du Père et du Fils est aussi nettement posée que possible [1]; et, à leur tour, tous les Unitaires dithéistes qui, pour sauver l'unité du Dieu vrai, font de Jésus un Dieu second en dehors du premier, ont contre eux l'Évangile de saint Jean, qui met si nettement le *Logos* en Dieu [2], et fait si formellement déclarer par le Christ que lui et son Père sont une seule et même chose [3], etc.

Tel est le raisonnement de Tertullien, et telle a été la première démonstration formelle de la Trinité. L'Église qui depuis a tant modifié l'intérieur du dogme, n'a rien ajouté aux assises sur lesquelles l'a établi ici Tertullien [4]. Aujourd'hui comme alors, c'est sur la nécessité de concilier des textes de provenances diverses, dont on a commencé par admettre sans preuves l'unité

1. *Contra Praxeam*, 5, 6, 7, 11, 15.

2. *Saint Jean*, I, 3.

3. « Ego et pater unum sumus ». *Saint Jean*, X, 30.

4. Pour être complet il faudrait dire qu'aux versets de saint Jean apportés en preuve par Tertullien, l'Église a ajouté depuis le fameux verset dit des *Trois témoins* (Ire *Épître de Jean*, V, 7). Mais Tertullien ne connaissait pas plus ce verset que ne le connaissaient Origène et Clément d'Alexandrie, qui ont eu, comme lui, vingt occasions de le citer, s'ils l'avaient connu. Saint Cyprien sera le premier à le citer, ce qui semble indiquer qu'il a été intercalé dans l'*Épître de saint Jean* entre Tertullien et Cyprien, et dans un petit nombre d'exemplaires encore, car il manque à beaucoup de nos manuscrits, et ni saint Athanase, ni saint Hilaire, ni saint Basile, ni saint Augustin lui-même ne le citent jamais, quelque abus qu'ils fassent d'autres versets du même chapitre.

d'inspiration [1], et sur l'interprétation mystique de quelques-uns d'entre eux, que repose toute la démonstration [2]. A un verset près, que Tertullien ne connaissait pas, l'argumentation tout entière est restée telle qu'il l'avait faite.

Elle est, d'ailleurs, la seule chose que l'Église ait gardée de lui dans la constitution de ce dogme. Comme nous l'avons vu en parlant de saint Irénée, l'Église dira, dans le symbole définitif qui porte à faux le nom de saint Athanase : « Le Père est Dieu,

1. On peut voir dans notre chapitre sur Irénée ce qu'il rapportait au sujet de la composition des Évangiles. On savait si peu à ce moment à quelle date et comment les Évangiles avaient été écrits que Tertullien (*Contra Marcionem*, IV, 2 et 5) fait écrire l'Évangile de Jean avant celui de Luc, et fait *dicter* par Pierre à Marc l'Évangile que Clément d'Alexandrie lui fait *écrire de mémoire*, à l'insu de l'apôtre.

2. Dans l'*Évangile selon saint Jean* (ch. x et xv-xviii) se trouvent plusieurs déclarations de Jésus, dont le sens naturel, d'après ce qui les entoure, est manifestement celui-ci, adopté plus tard par Origène même : « *Que ce soit moi ou mon père qui vous parle, peu importe pour la valeur de ce que je vous enseigne, car je ne dis ou ne fais jamais que ce que me fait dire ou fait faire mon père de qui je tiens tout ce que je sais, et qui m'a délégué tous ses pouvoirs, de sorte que me voir ou voir mon père, m'entendre ou entendre mon père c'est tout un.* » Rien de plus simple à la fois et de plus admissible pour la raison que cette déclaration, mais elle se prêtait en plein au dithéisme que nous connaissons; Tertullien, qui le repoussait, a donc préféré isoler de tout son entourage le mot si connu, *Ego et pater unum sumus*, et, le prenant au sens absolu, en conclure, au lieu de cette unité toute morale, l'unité physique du Père et du Fils.

La plus simple logique, semble-t-il, eût voulu alors qu'il se ralliât au système de Praxéas; mais ce système avait contre lui les *synoptiques*, et Tertullien n'en voulait pas plus que de l'au re. Voici comment il s'est tiré d'affaire : si Jésus avait dit *Ego et pater unus sumus*, « moi et mon père nous sommes un seul être », Praxéas aurait forcément raison; mais Jésus a dit *unum* et non *unus*, une *chose* et non un *être*; on a donc le droit de supposer que cette *chose indéfinissable* peut être à la fois une et triple; or, comme c'est là le seul moyen de concilier tous les Évangiles, il faut bien admettre que cela est.

L'Église a respectueusement conservé l'argumentation de Tertullien.

Quant au mot de *persona* introduit par Tertullien dans la Trinité, il est le résultat de deux traductions abusives entées l'une sur l'autre. Le chapitre viii, 22, *des Proverbes* attribués à Salomon, avait fait dire à la Sagesse : « De toute éternité je me réjouissais *devant* lui » (*coram eo*, selon la Vulgate); les Septante ont traduit *devant* par ἐν προσώπῳ et Tertullien à son tour a traduit ἐν προσώπῳ par *in persona*; et voilà comment le mot de *persona*, dont nous avons fait le mot de *personne*, est entré dans la Trinité, sans que Tertullien ait jamais pris la peine de dire quel sens il y attachait, non plus que l'Église d'ailleurs.

le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, tous trois *également absolus et parfaits*, et ces trois Dieux ne font qu'un Dieu », ce qui fait trois égaux fondus en un seul être, quoique se distinguant entre eux, et un tout dont chaque partie, comme le dira saint Augustin plus tard, est absolument égale à l'ensemble. Mais Tertullien est resté bien en deçà de saint Augustin et du concile de Nicée même, quoique sur presque tous les points il soit impossible de dire quelle était au juste sa pensée.

Qui était Dieu, d'abord, pour lui? En vain donne-t-il au Fils et au Saint-Esprit la dénomination de *personæ*, tout comme au Père : chez lui tantôt le Père est par lui-même la substance divine complète, *tota substantia*, dont le Fils et l'Esprit ne sont que les *portions* ou les *membres* (*Contra Praxeam*, ch. IX), de sorte que le Père constitue Dieu à lui seul, et que, si l'auteur donne çà et là au Fils et à l'Esprit le nom de Dieu, ce n'est, de son propre aveu, que par abus de langage, *comme on dit le soleil en parlant de ses rayons* (ch. XIII); tantôt Dieu est la simple réunion des trois termes, comme l'arbre se compose de sa racine, de son tronc et de ses branches, comme le soleil se compose de son disque, de ses rayons et de leur extrémité, comme le fleuve enfin se compose de sa source, de son cours et des ruisseaux qui en découlent (ch. VIII), ce qui réduit le Père à n'être plus, lui aussi, qu'une portion de l'ensemble qui seul est Dieu; tantôt les trois termes ou personnes ne sont plus comme ci-dessus des *portions*, mais de simples aspects et formes, *species et formæ*, de la substance unique (ch. II), ce que n'eût certainement pas démenti Praxéas lui-même; tantôt enfin l'unité du Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit par suite, n'est plus qu'une unité toute morale, consistant tout entière dans la *ressemblance*, dans l'*union*, dans l'*affection* du Père pour son Fils, comme dans l'obéissance du Fils au Père, dont il exécute toutes les volontés, si bien que c'est par les œuvres seules que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils, et par elles seules aussi que le chrétien comprend que le Père et le Fils sont un (ch. XXII), ce que n'aurait certainement contredit aucun Unitaire dithéiste.

Qui démêlera, entre toutes ces opinions, la véritable pensée

de Tertullien? Et quelle est celle d'entre elles, d'autre part, qui n'ait pas, dès le siècle suivant, été condamnée par l'Église?

Un seul point est à peu près fixe chez lui, au milieu de toutes ces fluctuations : c'est l'infériorité du Fils et du Saint-Esprit par rapport au Père.

Tertullien n'aurait pu admettre leur égalité sans contredire ses déclarations les plus nettes sur l'*unité forcée* de la perfection absolue. Le *summum magnum*, a-t-il dit à mainte reprise [1], est nécessairement *un*, car *duo summa magna*, *duo paria* seraient deux indiscernables et se confondraient partout. Aussi les déclarations de l'infériorité du Fils vis-à-vis du Père, et du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, se rencontrent-elles à chaque instant chez lui. Conformément à la théorie de Tatien et d'Athénagore sur le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικὸς, le Fils pour lui n'est pas la *ratio*, la *raison* essentielle et coéternelle à Dieu, mais le simple *sermo*, la simple *parole* (*Verbum*) émise, par cette *ratio* lors du *fiat lux*. Cette *parole*, ou ce *Verbe*, a été forcément un être, parce que tout ce que Dieu produit est forcément substantiel ; mais ce n'est qu'un être inférieur, subordonné [2], tenant tout du Père, qui a appelé le Verbe à l'existence par une détermination *libre*, pour avoir en lui un instrument de ses volontés et un représentant près des hommes, grâce à l'infériorité même de sa nature [3]. Partout, dans les comparaisons que nous avons rapportées de Tertullien, c'est le Père qui a la position et le rôle prédominants, comme le Saint-Esprit a une position et un rôle inférieurs à ceux du Fils : c'est le Père qui est la source du fleuve, la racine de l'arbre, le disque du soleil, comme c'est le Saint-Esprit, *tertius gradus*, le troisième en rang, qui est le ruisseau, la branche et l'extrémité du rayon.

1. *Contra Hermogenem*, l. I, ch. IV, V.

2. *Contra Praxeam*, ch. V, VI, VII, IX, XI, XIV.

dversus Valentinianos, ch. VII ; *Contra Marcionem*, IV, 39 ; *Contra Praxeam*, : « Filius minor est patre, qui est filio major », ch. VII : « Dum filium o, secundum a patre defendo », ch. VIII : « secundus a *patre* filius, spirtius a *Deo* et filio ; ita per consertos et connexos gradus Trinitas a patre t » ; chap. XIV : « Patrem invisibilem agnoscimus pro plenitudine majesibilem vero filium, pro modulo derivationis », etc, etc.

Dieu, d'ailleurs, n'a pas toujours été *père* [1], de même qu'il n'a pas toujours été *seigneur*. Il n'a été seigneur qu'à partir du jour où il a eu à qui commander, c'est-à-dire, à partir de la création; et de même il n'est devenu père qu'à partir du jour où il a eu un fils, c'est-à-dire à partir du *fiat lux*. Et il a eu ce fils d'abord, puis le Saint-Esprit par lui, si *librement*, que, s'il avait voulu partager sa μοναρχία entre un plus grand nombre de termes ou de personnes, il l'aurait pu [2].

IV

Et là ne s'arrêtent pas les désaccords de Tertullien avec la théologie actuelle.

Pour cet esprit sincère et hardi, pour qui la Bible, supposée éclaircie par le Paraclet, était finalement devenue la seule règle du vrai, en dehors du *Credo* obligatoire; pour cette intelligence

1. *Contra Hermogenem*, chap. III; *Contra Praxeam*, chap. XXVII.

2. *Contra Praxeam*, IV: « *Monarchiam in tot nominibus constitutam quot Deus voluit.* »

On a voulu trouver l'égalité du Fils et du Père dans un passage de ce même traité (chap. VII), où Tertullien a prononcé le mot *parem*, à propos du Fils : « Hæc est nativitas perfecta sermonis, » etc... Mais :

1° *Parem*, dans Tertullien, ne signifie pas *égal, ex æquo*, mais *semblable* (*Contra Marcionem*, I, 6 et IV, 15).

2° La *parité*, dont il s'agit là, n'est pas entre le Fils et le Père, mais entre la *Sophia* et le *Sermo*, entre le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικὸς, ce qui fait simplement en Dieu la parole adéquate à la pensée.

Nous ne connaissons qu'une phrase de Tertullien d'où l'on pût inférer avec quelque vraisemblance apparente l'égalité du Fils et du Père: c'est cette phrase du *Contra Marcionem* (IV, 25) : « Christus omnia tradita sibi dicit a patre. Credas si creatoris est Christus, cujus omnia, qui *non minori* se tradidit omnia filio creator, quæ per eum condidit. »

Mais cette phrase, où l'égalité prétendue du Père et du Fils ne figurerait absolument qu'en passant, car il s'agit en cet endroit de tout autre chose, est absolument contredite par le chap. XXXVII du même livre, comme par tous les passages que nous avons cités plus haut en faveur de l'infériorité du Fils; et c'est le cas d'appliquer le principe de Tertullien : *Pauciora intelligenda sunt secundum plura.* Le mot n'est qu'une inadvertance de Tertullien, et nous n'en sommes plus à les compter. Nous ne connaissons, d'ailleurs, aucun orthodoxe qui s'en soit prévalu, et c'est *par conscience* que nous l'avons signalé.

à la fois intrépidement logique et livrée à tous les caprices de l'inspiration personnelle en face de la lettre des Écritures, Dieu, tout esprit qu'il fût, était corporel (*Contra Praxeam*, VII), quoiqu'il ne fût pas de *chair* et de *sang*. Jésus-Christ n'est-il pas, en effet, d'après l'Écriture, assis à sa *droite*, et peut-il y avoir une *droite* là où il n'y a pas de corps? (*De resurrectione carnis*, ch. I).

Ce corps de Dieu sans doute était un corps *sui generis*, mais ce n'en était pas moins *un corps réel*, puisque, à l'exception du mouvement, qui n'est qu'un accident et non un être, il n'y a rien selon Tertullien, qui ne soit corps (*Contra Hermogenem*, XXXVI). En vain saint Augustin essaiera-t-il de soutenir (*De hæresibus*, LXXXVI) que *corpus* pour Tertullien ne signifiait que substance ici. Tertullien s'est servi cent fois ailleurs du mot de *substantia*, et, s'il avait cru qu'il y a des substances qui ne sont pas des corps, rien ne lui était plus facile que de le dire. Or il ne l'a jamais fait, bien au contraire; et il a déclaré de la façon la plus positive [1], que l'âme humaine, *qui est de la même substance que Dieu* [2], est un corps à trois dimensions, comme tous les autres corps.

Et la confusion des contraires ne s'arrête pas là chez Tertullien! Dieu, selon lui, tout en étant corps, n'en est pas moins invisible et intangible, malgré toutes les apparitions que l'Ancien-Testament rapporte de lui; et, à leur tour, l'impassibilité et l'immutabilité, qui résultent de sa perfection, ou de sa définition même [3], si on l'aime mieux, ne l'empêchent pas de se *passionner*, de *s'irriter*, *de changer d'idées* ou *même de formes*, sans cesser d'être lui [4]. A quoi lui servirait, en effet, d'être Dieu, si les contraires ne pouvaient s'unir en lui, et si les contradictions, qui sont impossibles chez les êtres créés, n'étaient pas chez lui possibles [5]? Dieu peut tout à la fois se transformer en toute sorte de choses et rester le même [6]. En vain la raison humaine se refuse à admettre cette

1. *De anima*, IX.
2. *Contra Marcionem*, II, 9.
3. *Contra Praxeam*, XXVII.
4. *De testimonio animæ*, VII; *Contra Marcionem*, I, 25, 26; II, 16.
5. *Contra Praxeam*, X.
6. *De carne Christi*, III, IV, V.

possibilité des contraires dans un même être. Qu'est-elle en face des faits dûment constatés, comme le sont tous ceux de cette nature rapportés dans l'Ancien et dans le Nouveau-Testament? *Il n'y a d'impossible à Dieu que ce qu'il ne veut pas* [1].

Écoutons maintenant ce qui suit.

Quelles que soient les apparitions divines rapportées dans l'Ancien-Testament, non seulement ce n'est pas Dieu le Père qui s'y est montré aux hommes, parce qu'il a déclaré à Moyse *que nul ne pourrait le voir sans mourir*, et parce que la plénitude de son immuable majesté, *plenitudo majestatis*, ne se prête à aucun des changements que supposeraient ces apparitions ; mais de plus, quand on les prête à son Fils, chez qui elles peuvent sembler possibles en raison de sa dérivation du Père, *pro modulo derivationis*, il faut bien s'entendre sur leur mode. Le Fils est de la même substance que le Père, tout en étant son inférieur, et cette substance est une ; il faut donc que le Fils soit impassible, immuable, invisible, comme son Père ; et par conséquent ce n'est jamais avec les yeux du corps qu'il a pu être vu dans l'Ancien-Testament, même par Moyse, mais en *vision*, en *songe*, dans un *miroir* ou en *énigme*, *visione*, *somnio*, *speculo*, *ænigmate* [2].

Il est difficile, on l'avouera, de passer avec plus de désinvolture du blanc au noir. Et, entre toutes ces contradictions, nous demanderons une fois de plus qui osera dire la pensée réelle de Tertullien.

Mais continuons.

En face de cette immutabilité et invisibilité imposées au Fils par sa communauté de substance avec le Père, comment l'*incarnation* a-t-elle donc été possible, se demande Tertullien, puisque le Fils Dieu n'aurait pu devenir chair et sang, *transfigurari in carnem*, sans cesser d'être Dieu [3] ? Admettre que l'incarnation n'a été qu'une apparence serait contredire les Évangiles, qui ne se bornent pas à prêter au Christ une singulière intensité de vie réelle, mais

1. « Nihil Deo impossibile est, nisi quod non vult » (chap. III).
2. *Contra Praxeam*, chap. XIV.
3. *De carne Christi*, X ; *Contra Praxeam*, XXVII.

s'étendent encore longuement sur les détails de sa naissance, et nous parlent non moins nettemment de ses *frères* et de ses *sœurs*[1]. Seulement l'incarnation réelle peut se concevoir de deux façons : Jésus se transformant en une chair humaine, ou Jésus revêtant simplement cette chair, *Christus transfiguratus in carnem*, ou simplement *indutus carnem*; et puisque la première supposition serait contraire à l'immutabilité divine, la seconde seule reste possible. C'est elle dès lors qui est la vraie. L'incarnation n'a été ainsi, selon Tertullien, que le revêtement d'un être humain par le Dieu Jésus; et l'on doit ajouter que cet être humain se composait du corps seulement selon certains passages[2], d'une âme et d'un corps tout ensemble selon d'autres[3], ce qui prouve une fois de plus les hésitations de l'auteur, bien concevables d'ailleurs sur un pareil terrain. Dans tous les cas l'homme, pour lui, était seul en Jésus à naître, à souffrir, à mourir, à passer, en un mot, par tous les accidents de l'humanité, le Dieu demeurant en dehors d'eux, absolument impassible.

L'incarnation se bornait donc, en réalité, pour Tertullien à une simple *juxtaposition* des deux natures, qui aboutissait à laisser le Dieu impassible et à ne faire immoler que l'homme en Jésus. Les conciles qui, au v^e^ siècle, ont condamné Nestorius et tant d'autres pour cette opinion même, auraient bien dû joindre Tertullien à la liste de leurs réprouvés.

Nous n'étonnerons après cela personne, en ajoutant que pour lui le pain et le vin dans l'Eucharistie n'étaient pas la vraie chair et le vrai sang du Christ, mais seulement les figures et symboles de cette chair et de ce sang. Cette fois au moins Tertullien était conséquent avec lui-même[4].

1. *De monogamia*, VIII; *De carne Christi*, VII. — Tertullien admettait en plein la réalité des sœurs et des frères du Christ. La *Patrologie* le reconnaît (préface du commentaire d'Origène sur saint Jean, note 32), et elle y joint beaucoup d'autres Pères avec lui.

2. *Contra Praxeam*, XVIII et XXVII.

3. *Contra Praxeam*, 29; *De carne Christi*, 12, 13, 14.

4. *Contra Marcionem*, III, 19 : « Jésus prend le pain, le distribue à ses disciples, et en fait son propre corps en disant : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire la

V

Telles sont, dans leurs grandes lignes au moins, les idées théologiques pour lesquelles il s'est battu non pas seulement contre les unitaires et les dithéistes de la μεγάλη ἐκκλησία, mais encore contre les dissidents en dehors d'elle, Juifs ou Gnostiques de toute sorte, autant de gens qui, selon lui, fermaient volontairement les yeux à la lumière; et il n'est pas sans intérêt de voir avec quels arguments il les a combattus.

Les Juifs, selon lui [1], ont un double tort : ils ne comprennent pas que leurs prophéties devaient se réaliser, non au sens matériel, mais au sens spirituel, sens auquel elles ne pouvaient désigner que Jésus-Christ; puis ils s'imaginent follement être le peuple élu de Dieu, *comme si un Dieu impartial et juste pouvait se choisir un peuple à part au détriment des autres!* Comment leur fameuse Loi enfin pouvait-elle être autre chose qu'un expédient temporaire, puisqu'elle n'existait pas avant Moyse, ce qui lui ôte tout caractère d'absolu.

Quant aux Gnostiques, Valentiniens, Marcionistes, Hermogénistes, tous préoccupés d'expliquer l'existence du mal dans ce monde, en l'attribuant à un autre qu'au Dieu vrai, tous ferment les yeux pour ne pas voir quelle masse de contradictions soulèvent leurs systèmes [2]. Les Valentiniens croient expliquer le mal en faisant créer le monde par le dernier de cette série descendante d'Éons, ou êtres spirituels, qu'ils ont, sous le nom de Plérôme, fait sortir un jour du sein de Dieu; et ils ne s'aperçoivent pas de la contradiction qu'il y a à distinguer différents moments dans l'existence de l'être absolument immuable; de l'impossibilité qu'un tel être soit sorti un jour de son repos et soit

figure de mon corps. Marcion *avait un melon dans le cœur*, puisqu'il ne reconnaît pas dans ce pain l'antique *figure* du corps de Jésus. »

Ibidem, IV, 40 : « Isaïe va t'aider à reconnaître dans le vin l'antique *symbole* du sang. »

1. *Contra Judæos*, III, VII, XIV.
2. *Contra Valentinianos*, I-VII.

passé à l'acte pour produire les Éons; du ridicule enfin de la multiplicité de toutes ces personnes divines, censées émanées de lui un beau matin sans diminuer son être.

Les Hermogénistes [1], à leur tour, et les Marcionistes expliquent le mal par un second principe coéternel au premier : les uns, par une matière franchement mauvaise, que Dieu n'a pu qu'amender et organiser; les autres, par un Dieu second, le Jéhovah de la Bible, impuissant et maladroit, dont le Dieu bon a fini par corriger l'œuvre, en envoyant dans ce monde son fils Jésus-Christ, sous les apparences d'un homme. Les uns et les autres ne s'aperçoivent pas que deux êtres coéternels sont contradictoires, car l'éternité ne se conçoit pas sans l'infinitude et la perfection absolues, et deux infinis ou absolument parfaits ne peuvent coexister, sous peine de se limiter ou de se confondre. Tous ces gens-là se seraient épargné beaucoup de sottises, s'ils avaient bien voulu se rappeler que Dieu est absolument incompréhensible, ce qui dispense de donner une explication de ses actes, et que, après tout, la liberté humaine, nécessaire à la dignité de la création, est une explication suffisante des maux de l'homme au moins, la justice, non moins essentielle à Dieu que sa bonté, exigeant de lui le châtiment des coupables.

Ainsi se complètent les idées théologiques de Tertullien. Est-il nécessaire de faire remarquer que ses arguments contre les Gnostiques sont à peu près les mêmes que ceux d'Irénée? Non moins que celui-ci Tertullien aurait pu et dû s'apercevoir que la plupart de ses objections pouvaient se retourner contre son propre système, puisque la Trinité n'est qu'un Plérôme réduit et que la création du monde implique deux moments en Dieu à un aussi bon titre que la production des Éons. Nous pourrions ajouter que l'incompréhensibilité divine a été invoquée tour à tour par tous les systèmes déistes, philosophiques ou religieux, et que, dans les *Bacchantes*, Euripide l'a précisément fait invoquer par Bacchus, pour justifier son culte contre les objections de Panthée.

1. *Contra Hermogenem* et *Contra Marcionem*, à peu près partout.

Arrivons à la psychologie de Tertullien, non moins riche en contradictions que sa théologie.

Pour lui d'abord, comme pour Irénée, et en vertu des mêmes raisons, l'âme humaine, nous l'avons vu, est corporelle, quoiqu'elle ne soit pas de chair et de sang. Platon, dit-il, a prétendu qu'elle n'était pas corporelle; mais ce n'est pas à la philosophie de nous renseigner là-dessus : c'est à la révélation seule[1]. Or, dans la *Genèse*, l'âme est le souffle que Dieu a insufflé dans les narines de l'homme pour en faire un *être vivant*; et de plus elle a des rapports avec l'espace, soit quand elle est dans le corps de l'homme, soit quand elle le quitte pour aller ailleurs, comme l'attestent l'épisode de Lazare dans saint Luc et, dans la *Ire Épître de Pierre*, la descente de Jésus aux enfers, pour y instruire les âmes qui y étaient gardées en prison depuis Noé[2], toutes choses qui seraient impossibles si l'âme n'était pas un corps. Elle a ses trois dimensions, comme tous les corps et elle a, comme eux, des formes linéaires, qui deviennent visibles et tangibles dans certaines conditions[3]. Elle est donc composée et a des parties, sans que cela l'empêche d'être simple, à cause de l'uniformité de sa substance[4]. Quoiqu'elle ne soit pas de chair et de sang, à la façon du corps où elle réside, elle ne peut rien faire ni penser sans ce corps, son simple instrument d'ailleurs[5]; et tout son *cogitoire* est de chair[6], sans que cela l'empêche d'être à elle seule tout l'homme[7]. Démêle qui le pourra toutes ces contradictions!

Avec tout cela cependant cette âme humaine, formée d'un souffle de Dieu, est bien supérieure à celle des anges eux-mêmes, qui n'est formée que d'un souffle matériel[8] : mais, quoiqu'elle

1. *De anima*, ch. I, III.
2. Ch. III, XIX.
3. *De anima*, ch. IX.
4. *Ibidem*, ch. X. Pour Tatien, d'ailleurs, aussi l'âme était πολυμέρης et συνθέτη, *à plusieurs parties et composée*, tant l'idée de la simplicité absolue de l'âme a été longue à s'introduire et surtout à s'établir dans l'Église.
5. *Ibidem*, ch. XXXX.
6. *De resurrectione carnis*, XV : « *Caro est omne animæ cogitorium.* »
7. *De carne Christi*, XII; « *Totum quod sumus anima est.* »
8. *Contra Marcionem*, II, 8 : « *Generosior spiritu materiali quo angeli constituti sunt.* »

soit ainsi de la même substance que Dieu, la substance divine n'est pas en elle dans sa plénitude, car l'homme n'est pas au propre le souffle divin, mais l'*afflation* de ce souffle, le *flatus* de ce *spiritus*, la πνοή de ce πνεῦμα [1]. Or la conséquence de cette *atténuation de la substance divine* dans notre âme est que cette âme peut pécher, tandis que Dieu, dans la plénitude de sa perfection, ne saurait le faire; et c'est cette possibilité du péché qui constitue notre liberté.

Le premier usage malheureusement que l'homme a fait de ce noble don, source de tout mérite en lui, a été précisément de pécher. Adam, placé pur dans des conditions tout heureuses d'existence, et destiné à ne jamais mourir, s'il eût gardé sa pureté, a désobéi librement à la volonté de Dieu; et l'humanité, qui a péché ainsi par lui, en a été punie en lui et dans ses descendants par la condamnation à une vie de souffrances et à la mort [2].

La loi, qui fait ainsi retomber la faute des pères sur les enfants, n'a pourtant duré que jusqu'à Isaïe [3], qui en a solennellement proclamé l'abolition. Mais la destination à une vie de peine et à la mort physique, en conséquence de la faute première, n'en a pas moins duré jusqu'au sacrifice du Christ, en considération duquel Dieu a daigné faire remise aux hommes d'une mort sans terme et leur ouvrir l'accès d'une seconde vie de bonheur, pour peu qu'ils veuillent bien se repentir et avoir foi dans le Christ. Le repentir, en effet, est, comme la foi, la condition préalable de l'envoi de la grâce, sous un Dieu absolument impartial juste [4], dans la conduite de qui il n'y a rien d'arbitraire : pour revoir la grâce il faut la mériter. Nous voici loin avec cela du système de saint Paul et de saint Augustin sur l'envoi absolument gratuit de la foi et sur la prédestination des élus!

1. *Contra Marcionem*, II, 9.
2. *De jejuniis*, III; *Scorpiace*, V; *Contra Marcionem*, I, 22; *De resurrectione*, XIV; *De anima*, IV; *De cultu feminarum*, I, 1. — Tertullien dans tous ces passages raisonne, comme Irenée, sur le mot général et abstrait d'*humanité*. Pas plus qu'Irénée il ne s'appuie jamais sur saint Paul (*Rom.*, V, 12).
3. *De monogamia*, VII.
4. *De pœnitentia*, II-IV.

Le gage quasi officiel, dit Tertullien, de cet envoi de la grâce et de cette réconciliation avec Dieu est le baptême [1], qui purifie notre corps par l'immersion dans l'eau, tandis que notre repentir fait descendre en notre âme l'Esprit-Saint, qui lui rend sa pureté et sa force première. Le baptême seulement n'est qu'une cérémonie; ce n'est ni l'eau, ni même les paroles prononcées par le prêtre sur le baptisé, qui y sont quelque chose : ce sont les sentiments ou mieux l'état de l'âme du catéchumène qui y sont tout. Aussi l'enfant [2] n'en a pas besoin, parce qu'il n'a jamais péché et ne comprend rien à la cérémonie; et la foi pleine et entière d'autre part, peut absolument s'en passer, parce qu'elle est sûre de son salut [3].

Maintenant ce salut et la condamnation, son contraire, ne sont-ils que pour l'âme? Cela semblerait devoir être, dès que l'âme est le *moi* lui-même [4]; mais, dit Tertullien, le fait incontestable de la résurrection du Christ implique la nôtre à son tour, et, en fait, il n'y a que les hérétiques qui la nient. Notre corps ressuscitera donc un jour, qui sera celui du retour de Jésus-Christ sur les nues; et, quoiqu'il n'ait eu l'initiative d'aucun acte en cette vie, et qu'il soit incapable de sentir par lui-même, il sera éternellement puni ou récompensé dans l'autre vie, afin que l'homme soit puni ou récompensé tout entier, comme c'est tout entier qu'il a mal ou bien agi [5].

Pour peu que Tertullien eût été conséquent à son principe, que l'âme ne peut rien sentir sans la chair [6], il en aurait conclu que, jusqu'à cette autre existence, l'âme devait dormir d'un insensible sommeil; mais l'Écriture était là, avec l'histoire de Lazare et la descente de Jésus près des âmes enfermées dans les enfers; et, ne pouvant récuser ce témoignage, il en a conclu que, en atten-

1. *De baptismo*, ch. VI, VII, VIII.

2. *Ibidem*, ch. XVIII. Il est évident d'après cela que, pour Tertullien, l'héritage du péché originel et de ses conséquences ne s'étendait qu'à cette vie même, sans rien entraîner pour l'autre.

3. Fides integra certa de sua salute est.

4. *De carne Christi*, XII : « *Totum quod sumus anima est.* »

5. Voir à cet égard tout le *De resurrectione carnis.*

6. *De testimonio animæ*, IV.

dant la résurrection, les âmes des morts s'en vont aux enfers, pour y jouir ou y souffrir seules dans des endroits distincts.

Tel est l'ensemble de contradictions au sein duquel Tertullien s'est débattu avec lui-même, sur la nature et les destinées de l'être humain, tiré qu'il était en sens contraires par la logique et par les textes! Orthodoxes et dissidents peuvent également y puiser à pleines mains; tous y trouveront de quoi les satifaire.

Nous ajouterons, pour compléter ce tableau, que Tertullien était millénariste [1], comme presque tous les Pères avant lui, et que, comme eux aussi, il croyait, sur la foi des paroles précises de Jésus, à la fin *prochaine* du monde, quoique nul n'en sût le moment [2]. Il est vraisemblable même que cette croyance n'a pas été sans influence sur ses idées morales, qu'il nous reste à voir maintenant. Le même fait était arrivé pour saint Paul, et n'a rien que de très naturel. Si le monde, en effet, est sur le point de finir, à quoi bon les petites concessions aux faiblesses humaines, et les ménagements, prétendus politiques, qui, sous prétexte de faciliter le recrutement des fidèles, ne font que compromettre un peu plus le salut des tièdes et des lâches, qu'on attire ainsi dans l'Église, et celui des habiles qui les y attirent? Les principes et la logique, voilà les seules choses auxquelles il convienne d'avoir égard, si loin qu'elles puissent vous conduire.

Cela posé, voici ce qu'en tire Tertullien :

1° Si le plus grand des biens pour l'homme est la vie éternelle, celui-là est non moins insensé que lâche qui, par la fuite ou à prix d'argent, se soustrait à l'éventualité du martyre, qui lui ouvrirait toutes grandes les portes du ciel [3].

2° S'il n'y a que la foi seule qui sauve, comme l'enseigne partout Jésus-Christ, et s'il n'y a qu'une seule foi, comme l'a dit saint Paul [4], toute foi qui n'est pas celle de la véritable Église ne compte pas. Dès lors ne comptent pas non plus, tous les sacre-

1. *Contra Marcionem*, III, 24.
2. *De monogamia*, ch. VII.
3. Tout le *Scorpiace* et tout le *De corona militis*.
4. *Éphésiens*, IV, 5 : εἷς κύριος, μία πίστις.

ments administrés par d'autres que par elle, et, par conséquent, lorsqu'un individu baptisé par d'autres que par elle entre ou rentre dans son giron, la logique la plus élémentaire exige qu'il soit baptisé à nouveau, puisque le baptême qu'il a reçu est sans valeur, sous peine d'annuler les prérogatives de la foi [1].

3° Si le corps trop bien nourri est le principe de la plupart de nos tentations en même temps qu'il alourdit l'esprit, et si la vie de l'esprit est la véritable vie de ce monde, en attendant l'autre, tous les jeûnes, toutes les abstinences qui, sans compromettre l'existence du corps, tendent à réduire à rien son influence, sont légitimes et obligatoires même, quelque intenses qu'ils puissent être, au lieu de ces jeûnes pour rire et de ces abstinences insignifiantes, dont se contente l'Église pour ne pas décourager le plus grand nombre de fidèles [2].

4° Si le baptême a refait en nous l'être moral tout entier; si, de portés au péché et de rivés presque à lui que nous étions avant de recevoir l'eau sainte, ce sacrement nous a transformés non pas seulement en individus libres entre le bien et le mal, mais en individus inclinés vers le bien par la grâce même d'en haut; si, pour pécher après lui, il nous a fallu remonter, à grands efforts de volonté mauvaise, la pente nouvelle qui nous menait d'elle-même au bien, quelle n'est pas la culpabilité de ceux qui, après avoir reçu ce miraculeux secours, retombent de nouveau dans le mal! Comment admettre dès lors, au nom de la stricte justice, qu'il soit au pouvoir d'un homme de nous en relever, quels que soient ses titres [3], et que Dieu lui-même, si grande que soit sa bonté, limitée forcément par sa justice, puisse le pardon-

1. *De baptismo*, 15.

2. *De jejuniis* tout entier.

3. *De pudicitia* tout entier et *De pœnitentia*, 1-7. Quoi que l'on puisse tirer de Tertullien pour ou contre l'existence de la confession auriculaire à son époque, nul n'est plus éloigné que lui d'attribuer une valeur quelconque à l'absolution donnée par le prêtre, si elle ne l'a pas été dans des conditions de droiture et de logique qui forcent Dieu à la confirmer. Le *De pœnitentia* et le *De baptismo* se donnent la main à ce sujet. Nul, sur aucun point, n'a moins accordé que Tertullien à l'autorité des personnes ecclésiastiques, quelles qu'elles fussent.

ner plus d'une fois à nos larmes mêmes et à notre repentir public?

5° Si Dieu enfin, d'après le second chapitre de la Genèse, n'a tiré la femme que des côtes d'un seul homme, afin qu'il la regarde comme l'os de ses os et la chair de sa chair, comment admettre qu'une femme puisse avoir successivement plusieurs maris ou un homme plusieurs femmes, puisque la femme n'a été tirée que des côtes d'un seul homme, et que l'homme n'a perdu qu'une seule côte [1]?

L'Église sur toutes ces questions de morale a donné tort à Tertullien, dont l'austérité risquait de détourner d'elle trop de gens; mais ce qui n'a pas été en son pouvoir, c'est de faire que ces idées de l'écrivain ne fussent pas la conséquence logique des principes posés par elle ou des faits rapportés par la Bible. Ce qu'elle a condamné dans Tertullien, ce sont moins ses idées que son indépendance d'esprit.

Telle est, dans son ensemble au moins, et reproduite à très grands traits, la doctrine de Tertullien. En dehors de l'unité de Dieu dans sa triplicité, du rachat de l'humanité par le sang du Christ, de la résurrection des corps et de l'éternité des peines, il n'y a peut-être pas un point où on le trouve d'accord avec l'orthodoxie actuelle, et cela non à la fin de sa vie seulement, comme trop de gens le répètent encore, mais dès ses premières œuvres mêmes.

Peu d'hommes, d'autre part, auront lutté avec plus de sincérité et d'énergie pour ce qu'ils croyaient la vérité; bien peu l'auront poursuivie avec plus de désintéressement et d'ardeur; et bien peu pourtant, il faut l'ajouter, se seront contredits autant que lui. La faute seulement n'en est pas à lui, mais à la doctrine dans laquelle il s'est trouvé engagé, tout en gardant les habitudes d'esprit qu'il avait auparavant. Moins intelligent et moins sincère, moins possédé partant du besoin de s'entendre avec lui-même jusque dans ses nouvelles croyances, Tertullien se fût moins

1. *De monogamia* et *De exhortatione castitatis*, presque tout entiers. *Contra Marcionem*, I, 29.

contredit. Ses mouvements dans les directions les plus opposées, au sein du dogme qui l'enserre, sont ceux d'un oiseau de haut vol enfermé dans une cage, et qui donne de la tête contre tous les barreaux, dans l'espoir de se frayer une issue. Tout est confusion ou inconséquence dans ses livres, parce que, en fait de croyances, tout est confusion dans son esprit, également incapable de secouer le joug de la foi ou de l'accepter docilement. Plaignons-le, en même temps que nous l'admirons : il a été le premier, ou un des premiers, de cette longue série de martyrs de leur pensée intime, qui se sont déchiré les entrailles de leurs propres mains dans la geôle où les enfermait le dogme reçu, en même temps qu'il était un de ces honnêtes gens, dont la rigidité inflexible ne se prête à aucun des compromis des habiles. Ceux qui prétendent faire de lui un orthodoxe, à la réserve d'un ou deux points secondaires, afin de se servir de lui comme d'une massue contre leurs adversaires, ont tort absolument, car peu de gens sont plus dangereux que lui pour l'orthodoxie actuelle; et, d'autre part, par une sorte d'ironie du sort, peu de gens auront contribué plus que lui à constituer quelques-uns des dogmes les plus essentiels de l'Église.

Que de sujets de réflexion dans ce rapprochement!

C'est Tertullien, dans tous les cas, qui est venu dire le dernier mot de l'école de la tradition et de la lettre : *Credibile est quia ineptum; certum est quia impossibile; non potest non fuisse quod scriptum est*, toutes phrases qui, par leur forme, ressemblent à des boutades échappées à l'entraînement de la discussion, mais qui, dans leur fond, sont si conséquentes avec les principes mêmes de l'école, qu'il n'a pu y renoncer alors même qu'il était le plus franchement montaniste. Or la tradition dont il se réclamait était une tradition singulièrement restreinte encore. Que devra donc devenir la lutte entre la raison et la foi dans tout esprit qui aura gardé le besoin de s'entendre avec lui-même, quand par le cours des siècles, cette tradition aura été grossissant toujours et charriant avec elle une masse toujours plus grande de dogmes, qu'il faudra concilier avec le bon sens, la science ou l'histoire?

V. Courdaveaux.

LE BOUDDHISME ET LES GRECS

Malgré les relations ininterrompues du monde hellénique avec l'Inde depuis l'expédition d'Alexandre jusqu'aux derniers temps de l'empire romain, la littérature grecque a presque ignoré l'existence du bouddhisme ou du moins l'a fort mal connu. La définition des *Sarmanes* chez Mégasthène et les écrivains qui le copient est si vague et si incolore qu'elle a provoqué chez les indianistes des interprétations absolument contradictoires. Von Bohlen [1] et Schwanbeck [2] y reconnaissent les moines bouddhistes désignés en sanscrit par le nom de *çramaṇa*; Childers [3] confirme leur opinion par la valeur strictement bouddhique du mot *samaṇo* en pali; Cunningham [4] la corrobore par des arguments tirés d'une phonétique invraisemblable. Colebrooke [5], Lassen [6] et Beal [7] s'accordent au contraire à repousser ce système et considèrent les sarmanes comme des brahmanes orthodoxes. Les samanaioi mentionnés par Alexandre Polyhistor (80-60 av. J.-C.) comme les prêtres de la Bactriane sont incontestablement des moines bouddhiques; leur nom, tiré de la forme vulgaire de samaṇa, se retrouve dans la même région de longs siècles plus tard, légèrement altéré en *shaman* [8]. Clément d'Alexandrie [9], à la fin

1. *De Buddhaismi origine et ætate definiendis*, p 31 sq.
2. *Megasth. Indic.*, p. 45 sq.
3. *Pâli dictionary*, s. v°. *samaṇo*.
4. *Bhilsa topes* XII.
5. *Essays*, II, 203-4.
6. *Ind. Alt.*, II², 706.
7. *Ind. Antiq.*, IX, 122.
8. *Shâh : Nameh*, 1033,4.1160,2.
9. *Stromat.*, I.

du IIe siècle et Cyrille [1] pendant la seconde moitié du IVe, copient avec une fidélité servile les renseignements d'Alexandre Polyhistor. Bardesane [2] vers le milieu du IIe siècle ajoute aux maigres informations de ses prédécesseurs quelques détails précis noyés dans bon nombre de fictions. Origène [3] au cours du IIIe siècle et saint Jérôme [4] à la fin du IVe distinguent, sur la foi de Bardesane, les brahmanes et les samanaioi sans connaître d'ailleurs les différences fondamentales de leurs doctrines. Le nom du Bouddha paraît pour la première fois chez Clément d'Alexandrie [5] : « Il y a des Indiens, écrit-il, qui croient aux préceptes de Boutta; et ils l'adorent comme un dieu à cause de sa majesté extraordinaire ». Saint Jérôme deux siècles plus tard rappelle sa naissance merveilleuse : « La constante tradition des Gymnosophistes prétend que Budda, le chef de leur dogme, sortit du flanc d'une vierge [6] ». Consacré par les Pères de l'Église, le nom immortel du réformateur indien pénètre jusque dans les brumes du moyen âge. Un contemporain de Louis le Débonnaire, Ratramnus [7], oppose à la nativité du Christ les fables « des bragmanes sur la naissance de Budda, l'auteur de leur secte ».

Alors s'éteint dans l'Occident le dernier écho de l'incomparable révolution religieuse que les rives du Gange avaient enfantée treize siècles auparavant. Tandis que le bouddhisme propageait ses préceptes de douceur et de charité dans l'Inde, dans l'Irân et le Turân, au Thibet, en Chine, au Japon, dans la presqu'île indochinoise et dans l'archipel indien, le monde hellénique, à le juger sur sa littérature, restait obstinément fermé aux ardents missionnaires de la Bonne Loi; quand des millions de voix humaines invoquaient chaque jour, dans l'Orient, l'inépuisable bonté et la miséricorde infinie du Buddha, l'Occident entendait à peine pro-

1. *Contra Julian.*, L. XV.
2. Cité dans Porphyr., *De abstin.*, IV, 17.
3. *Contra Celsum*, I, 24.
4. *Contra Jovian.*, pt. I.
5. *Stromat.*, I, XV.
6. *Op. laud., ib.*
7. *De Nativit. Christi*, III; *ap.* Lassen, III, 370 n.

clamer son nom trois fois dans un espace de mille années. Une inexplicable fatalité fermait la moitié du monde à la doctrine bienfaisante qui convertissait, sans le secours des armes, les races les plus variées, les nations civilisées et les tribus barbares. Les témoignages de l'Inde si souvent et si injustement dédaignés dissipent l'illusion, renversent un préjugé fondé sur les documents d'origine gréco-romaine, et y substituent une vue plus exacte et plus vraisemblable.

L'active propagande du bouddhisme entame le monde grec dès sa première expansion officielle. Lorsque le petit-fils de ce roi Candragupta, qui avait assisté aux victoires d'Alexandre, adopta les doctrines du Tathâgata, son zèle religieux d'accord avec ses ambitions politiques l'engagea à propager et à protéger en dehors même de ses frontières la bonne religion. Le treizième édit de Piyadasi, gravé vers 258 avant Jésus-Christ, proclama ses conquêtes religieuses. « C'est dans ces conquêtes de la religion que le roi cher aux Devas trouve son plaisir, et dans son empire et sur toutes ses frontières, dans une étendue de bien des centaines de yojanas. Parmi ces voisins sont Amtiyoko roi des Yavanas, et au nord de cet Amtiyoko quatre rois : Turâmaya, Amtikini, Maka, Alikasudara... chez les Yavanas et les Kâmbojas... partout on se conforme aux instructions religieuses du roi cher aux Devas. Là où ont été dirigés des envoyés du roi cher aux Devas, là aussi, après avoir entendu, de la part du roi cher aux Devas, les devoirs de la religion, on se conforme maintenant et on se conformera aux instructions religieuses, à la religion... C'est ainsi que la conquête s'est étendue en tous lieux [1] ». Le nom des Yavanas cité deux fois dans cette inscription désigne expressément les peuples helléniques [2]; les rois mentionnés ont été reconnus sans difficulté dès les premiers déchiffrements. Piyadasi se flatte d'avoir porté les conquêtes de la religion chez Antiochus, roi de Syrie, Ptolémée roi d'Égypte, Antigone roi de Macédoine, Magas de Cyrène

1. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, I, 310.

2. Cf. mon ouvrage : *Quid de Græcis veterum Indorum monumenta tradiderint*; Paris, Bouillon, 1890.

et Alexandre d'Épire. Alexandre d'Épire dont Açoka inscrivait le nom sur les rochers de l'Inde, était le fils même de ce Pyrrhus qui montra le premier aux Romains la savante tactique de la Grèce et les redoutables éléphants de l'Orient. Ainsi, à en croire Açoka, le bouddhisme aurait atteint dès son premier essor l'extrême limite du monde hellénique, Mais l'épigraphie a son optique spéciale, et il faut se garder d'en être la dupe. Les relations du roi Maurya avec la Syrie sont confirmées par l'histoire; la dynastie des Ptolémées entretenait aussi avec l'Inde des rapports diplomatiques. Philadelphe, le contemporain de Piyadasi, avait envoyé à son prédécesseur un ambassadeur nommé Dionysios; les autres noms empruntés peut-être au protocole de chancellerie ont passé par surcroît à la suite des premiers; peut-être aussi dans sa ferveur un peu naïve Piyadasi avait-il envoyé vers ces régions lointaines des missionnaires qui n'atteignirent probablement jamais leur but. Le nombre de ces missionnaires envoyés à l'étranger devait être considérable: l'édit de Sahasarâm mentionne « deux cent cinquante-six départs de missionnaires »[1]. Le cinquième édit qui détermine les attributions des fonctionnaires appelés Surveillants de la religion place les Grecs dans leur ressort : « Ils s'occupent des adhérents de toutes les sectes, en vue de l'établissement de la religion, du progrès de la religion, de l'utilité et du bonheur des fidèles de la religion; ils s'occupent chez les Yavanas, les Kambojas, les Gandhâras... et les autres populations frontières, des guerriers, des brahmanes, et des riches, des pauvres, des vieillards en vue de leur utilité et de leur bonheur, pour lever tous les obstacles devant les fidèles de la religion; ils s'occupent de réconforter celui qui est dans les chaînes, de lever pour lui les obstacles, de le délivrer parce qu'il est chargé de famille, parce qu'il a été victime de la ruse, parce qu'il est âgé[2] ». Antiochus et les Grecs sont encore nommés dans le second édit: « Partout, dans le territoire du roi Piyadasi cher aux Devas, et aussi des peuples qui sont sur ses frontières... dans le territoire d'*Am-*

1. Senart, *op. laud.*, II, 196.
2. *Ib.*, I, 143.

tiyoko le roi des Yavanas et aussi des rois qui l'avoisinent, partout le roi Piyadasi cher aux Devas a répandu des remèdes de deux sortes, remèdes pour les hommes, remèdes pour les animaux[1] ». La piété active d'Açoka étendait ainsi de plusieurs manières son action en pays grec; il y dépêchait des missionnaires chargés de répandre la Bonne Parole; il y installait des consuls pour défendre les intérêts et la liberté des fidèles contre l'envie et la persécution : il y fondait des œuvres de charité, des hospices, des asiles, enseignait en dehors de l'Inde par son propre exemple le respect de la vie et la pitié pour tous les êtres. La chronique cinghalaise confirme par l'autorité d'une antique tradition le témoignage positif de l'épigraphie. Le Mahâva*m*so, le Dîpava*m*so et le Sutta-vibhaṅga de Buddhaghosa[2] rapportent en termes presque identiques la conversion des Yavanas sous le roi Devâna*m*piyotisso et Dha*m*mâsoko. « En ce temps-là le thero Moggaliputto... réfléchit à l'avenir. Il vit que le temps était venu d'établir la religion dans les pays voisins, et au mois kattiko il envoya le thero Majjhantiko au Kasmir et en Gandhâra... et le thero Mahârakkhito dans le monde Yavana... Le saint Mahârakkhito allant dans le domaine des Yavanas prêcha au milieu de la foule le sutta Kâlakârâma. Cent soixante-dix mille (ou : cent trente-sept mille) personnes se convertirent; dix mille entrèrent dans les ordres ».

Déjà le pays Yavana, qui venait à peine de connaître la religion nouvelle, lui donnait des apôtres. Parmi les missionnaires choisis par Moggaliputto se trouvait un homme du pays grec. « Il envoya le thero Yavana Dha*m*marakkhitto au pays d'Aparantaka (contrées à l'extrémité de l'Occident)... Le thero Yavana Dha*m*marakkhito étant allé au pays d'Aparantaka, prêcha au milieu du peuple le sutta Aggikhandopama; là il versa l'ambroisie de la loi à soixante-dix mille âmes. Un millier d'hommes, un nombre plus grand encore de femmes, nés de familles ksatriyas, entrèrent alors dans les ordres ».

1. *Ib.*, I, 73.
2. *Mahâv.* p. 71 et 74; *Dîpav.*, VIII, 7, 9; *Suttavibh.*, I, 317.

Après la mort d'Açoka commence la décadence de la dynastie Maurya. Sur les confins du royaume Syrien et de l'Inde s'élève un état indépendant qui couvre d'abord la Bactriane, s'étend dans la vallée de Caboul, envahit l'Inde, porte ses armes victorieuses jusqu'aux bouches de la Narmadâ vers le Sud, et vers l'Est jusqu'à la capitale des Mauryas, Pâṭaliputra (Patna). Tantôt morcelé, tantôt rassemblé par une main puissante, il reste pendant deux siècles soumis à des dynastes helléniques. Les princes gréco-bactriens et les princes indo-grecs continuent sans interruption à porter des noms purement grecs; ils gravent sur leurs monnaies des caractères grecs, des titres grecs, des divinités grecques; lors même qu'ils juxtaposent la langue grecque et la langue indigène, ils gardent avec orgueil la pureté de leur nom intacte : Lysias, Apollodotos, Nicias, Demetrios s'associent tant bien que mal au titre de maharaja. Zeus, Pallas, Poseidon, Apollon, Heraklès attestent sur les monnaies la fidélité de ces enfants perdus aux cultes de la patrie [1].

Pourtant certains indices trahissent plus que des concessions à la religion locale. Un des premiers et peut-être des plus puissants héritiers de Diodote, Agathoklès Dikaios (le Juste), qui frappe d'admirables monnaies à l'effigie d'Alexandre le Grand et de ses prédécesseurs immédiats, qui prend pour marque personnelle un Zeus debout, appuyé sur un sceptre et portant dans sa main une Hékaté, a laissé de plus une pièce étrange, qui tranche violemment par tous ses caractères avec le reste de son monnayage. Il en existe plusieurs exemplaires, à Londres, à Oxford, et dans la collection Çunningham. La pièce est en bronze; elle n'est pas carrée ou ronde comme *toutes* les autres monnaies de la série indo-grecque, mais triangulaire, avec un côté légèrement arrondi, et forme comme un quart de cercle mal tracé; au jugement de Sallet, dont la compétence est indiscutable, elle est taillée à

1. Cf. *The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India in the British Museum*, a catalogue by Percy Gardner, London, 1886. — *Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien* von A. von Sallet, Berlin, 1879.

même au lingot. L'étrangeté de la forme concorde avec l'étrangeté de l'inscription et des images. Seule, elle porte une légende en caractères indo-ariens, tandis que les autres ne présentent que des légendes grecques, ou si elles y associent la langue indigène l'écrivent du moins en caractères indiens. Sur la face est gravé un stûpa bouddhique, formé par trois étages de pyramides aux angles adoucis; au sommet de l'édifice brille une étoile, sur le revers un arbre entouré d'une barrière en lattes croisées, conforme à la représentation traditionnelle du bodhi-druma, l'arbre au pied duquel le Bouddha vit la vérité suprême.

Au bas du stûpa, le nom : Akathukreyasa, génitif indien du nom d'Agathoklès à peine altéré par la transcription; sous l'arbre de bodhi se lisent ces lettres : *hidujasame*.

L'emploi du nom royal sans l'accompagnement d'un titre pompeux est contraire aux usages constants du monnayage indo-grec; Agathoklès lui-même s'intitule partout ailleurs : basileuôn, basileus et râja. Aussi von Sallet, par instinct de numismate et sans consulter la linguistique, traduisait hardiment *hidujasame* par « Roi des Indiens ». L'analyse est impuissante, il faut l'avouer, à reconnaître dans le mot les éléments d'une telle interprétation. M. Bendall, dans le catalogue de Percy Gardner, explique *hidujasame* comme un équivalent par à peu près du grec *dikaios* : « just to those born on the Indus », juste aux natifs de l'Indus; et il ajoute en remarque : *same* est le sanscrit *samaḥ* (nominatif). Sans discuter la probabilité du nominatif en *e*, nous nous contenterons d'observer l'étrangeté d'une syntaxe qui construit avec un nom au génitif une épithète au nominatif. Nous croyons qu'une autre division des lettres donne une explication plus correcte et plus acceptable. Nous séparons *hidujasa* et *me*, qui sont tous deux des génitifs comme *Akathukreyasa* et nous traduisons : « De moi, Agathoklès, Indien de naissance ». Les inscriptions des Achéménides d'une part, celles de Piyadasi de l'autre, nous ont familiarisés avec ce formulaire de chancellerie qui fait parler directement le souverain. Le génitif en épigraphie entraîne l'idée de donation. Nous proposons donc d'interpréter cette pièce comme une sorte de médaille commémorative. Agathoklès, soit

par conviction, soit par politique, aurait élevé un stûpa et aurait revendiqué à cette occasion la qualité d'Indien, qui pouvait le rendre populaire parmi ses sujets. Quelle que soit d'ailleurs la valeur de notre opinion, le caractère bouddhique de la pièce n'en est pas moins à l'abri de toute contestation.

Environ un demi-siècle après Agathoklès, le symbolisme bouddhique apparaît sur une monnaie du roi Ménandre. Ménandre Soter, *mâhâraja* (*sic*) *trâdata*, règne dans le Penjab et ne frappe que des monnaies bilingues. Pallas est sa divinité favorite ; il lui substitue parfois une tête de buffle ou bien d'éléphant, un lion, un trépied, une palme ; Athenè n'en demeure pas moins sans rivale. Mais une monnaie carrée en bronze porte un emblème que la Grèce ne saurait expliquer. La légende : *basileôs sôtêros Menandrou*, en lettres grecques, encadre une roue à huit rais ; le revers porte une massue avec la légende : *mâhârajasa trâdatasa Menadrasa*. La roue est un des emblèmes favoris du bouddhisme, car c'est le Bouddha qui a fait tourner la roue de la loi ; on la retrouve sur tous les monuments, à Barhut, à Sanchi, à Buddha Gayâ, etc. Le hasard du classement a rapproché de cette monnaie dans le catalogue de Percy Gardner une autre qui paraît en compléter les indications : Ménandre y néglige son titre constant de Sôtêr, en indien trâdata, pour l'épithète *dikaiou*, en indien *dhramikasa*. Le mot grec semble être ici la traduction plus littérale qu'exacte du mot indien ; dhramika, variante de dharmika indique chez les Bouddhistes un fidèle de la Bonne Loi, Sad-Dharma, un orthodoxe.

Le bouddhisme du roi Ménandre n'est pas d'ailleurs simplement conjectural ; il est attesté et célébré par la tradition bouddhique. Un ouvrage du canon pali, dont l'original s'est perdu chez les Bouddhistes du nord, a pour sujet : les questions de Ménandre, Milinda-panho. Le roi des Yavanas, Milinda, qui règne à Sagala (près Lahore) aime, en digne héritier des dialecticiens et des sophistes, à passer ses heures de loisir en controverses religieuses. Il triomphe tour à tour des docteurs les plus illustres, mais un jour le saint Nâgasena vient à la capitale, explique au roi la métaphysique du bouddhisme, dissipe ses doutes,

anéantit ses objections, et Milinda conquis se convertit de bonnne grâce[1]. La Grèce même avait appris par un écho affaibli la glorieuse sainteté du roi Ménandre. Plutarque reconte qu'après la mort de ce prince, les cités se disputèrent la possession de son cadavre, s'en partagèrent pieusement les reliques et les adorèrent[2].

Agathoklès et Ménandre affirment leur foi par des symboles; leur orthodoxie semble se refuser à transporter dans le bouddhisme le goût anthropomorphique des cultes grecs. C'est sur les monnaies des Indo-scythes, héritiers inattendus de la domination et de la culture grecques, qu'on voit pour la première fois figurer l'image du Bouddha. Si ce n'est point un artiste grec qui l'a gravée, c'est du moins l'art grec qui l'inspire. Sur une des monnaies de Kaniska, qui semble fondre dans un éclectisme insouciant tous les cultes, tous les dogmes et tous les dieux, est représenté un personnage debout, vu de face, nimbé, vêtu du chiton et de l'himation, la main droite en avant; la légende en caractères grecs écrite à sa droite porte : Boddo. La convention n'a pas encore fixé les traits et l'attitude de Çâkyamuni; la figure n'a pas de rapport avec le type classique. Une autre monnaie de Kaniska montre pourtant ce type. Le Buddha est assis, vu de face, les jambes croisées, une main posée sur les genoux, l'autre élevée en l'air; la légende incomplète porte : *..go Boudo.*

Les rois grecs n'étaient pas les seuls à embrasser la nouvelle religion de l'Inde; les particuliers, établis dans des comptoirs disséminés sur la côte des bouches de l'Indus au delta du Gange, l'adoptaient et la servaient avec la même ferveur. Les admirables temples hypogées de Karli, de Kaṇheri, de Junnar, de Nâsik, à l'entour de Bombay, prouvent encore par leurs inscriptions la piété habile ou sincère des Grecs installés dans la région[3]. Un Grec, Irila, avait fait creuser à ses frais deux citernes pour l'usage

1. *Milinda-panho*, éd. Trenckner, Londres, 1880. — Le premier volume de la traduction par M. Rhys Davids vient de paraître : *Sacred Books of the East*, Oxford, 1890.

2. Reipubl. gerend. princip., 28.

3. V. Les textes dans mon travail : *Quid de Græcis*. etc,. p. 5-6.

des religieux à Junnar; un autre, Ciṭa, avait fait construire un réfectoire pour la communauté. A Nâsik, le Grec Idâgidata, fils de Dhammadeva, natif du pays du nord, habitant de Damtâmitî, fait creuser une crypte dans le mont *Tiramnhu* et fait élever à l'intérieur un reliquaire (caitya-gṛha); en outre il fait creuser trois citernes en l'honneur de son père et de sa mère; en compagnie de son fils Dhammarakhito, il offre à la communauté une crypte, creusée en l'honneur de tous les Bouddhas. A Karli un Grec, Dheṇukâkaṭâ, Grec selon la loi, donne au temple un pilier avec un chapiteau orné de lions. Le même nom se retrouve à Kaṇheri associé au souvenir d'autres bienfaits.

Les prédications des missionnaires continuaient cependant à propager le bouddhisme en dehors de l'Inde. Sous le règne de Duṭṭhagâmaṇi, roi de Ceylan vers le milieu du IIe siècle avant Jésus-Christ, l'inauguration du Grand stûpa (Mahâthûpo) attira des bhikkhus de tous les pays; il en vint de Bénarès sous la conduite du thero Dhammaseno, de Çrâvasti sous la conduite du thero Piyadassi, et de Vaiçâli, et de Kauçâmbî et de Pâṭaliputra, et du Kasmir; et du pays des Pallavas (Pahlavas, Parthes) vint le grand sage Mahâdevo avec quatre cent soixante mille prêtres; et d'Alasando, la ville des Yonas (Grecs) le thero Yona (Grec) Mahâdhammarakkhito amena trente mille bhikkhus [1]. Alasando est, à n'en point douter, Alexandrie, soit Alexandrie du Caucase, soit même Alexandrie d'Égypte; l'astronomie indienne réserve exclusivement à cette dernière ville le titre de : ville des Yavanas, et le Milinda paṇho la cite parmi les grands ports de commerce [2].

Un récit curieux montre même la Grèce associée à l'Inde dans son œuvre de prosélytisme. L'historien arménien Zénob de Klag raconte [3] qu'au temps du roi Valarsace, deux Indiens nommés Gisané et Démètr vinrent lui demander asile; ils avaient fui de-

1. *Mohâvamso*, p. 171.

2. *Quid de Græcis*, p. 31.

3. *Histoire de la province de Daron*, traduction dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1837, vol. I, p. 235 sqq. — ; et par Prudhomme dans *Journal Asiatique* 1864. — Cf. Emin, le *Paganisme arménien* (trad. franç.), Paris, 1864, p. 30 sqq.

vant la colère de leur souverain Tinaskeh. Valarsace leur assigna en jouissance le pays de Daron, où ils fondèrent la ville de Vishap. Bientôt après, ils se rendirent dans la ville voisine d'Achtichtat et y élevèrent des idoles adorées dans l'Inde. Leurs fils dressèrent sur le mont Karké deux idoles en cuivre, l'une de douze coudées de haut, l'autre de quinze. La colonie indienne se développa d'une manière extraordinaire, et resta fidèle à ses dieux; le christianisme conquérant dut, au témoignage de Zénob, leur livrer de rudes combats au IVe siècle pour triompher de leur résistance. Lassen a depuis longtemps reconnu sous Gisané une transcription vulgaire de Kṛṣṇa (en prâcrit, kaṇho, kasiṇo) [1], mais égaré par un préjugé injustifié, il voulait contre l'évidence ramener Démètr à un mot sanscrit. Le rapprochement d'un nom grec et d'un nom indien dans une œuvre de propagande à cette époque est conforme à la vraisemblance et donne même de l'autorité au récit de Zénob.

La paix romaine, en développant le commerce et en facilitant les voyages, rapprocha encore l'Inde et ses dogmes de l'Occident. Peu de temps avant la naissance du Christ, Athènes vit le spectacle étrange d'un *sarmane* qui, rassasié des joies de l'existence, monta nu et frotté de parfums sur un bûcher comme jadis Kalanos devant l'armée d'Alexandre. On déposa ses cendres sous un monument qui resta longtemps fameux; le peuple, au temps de Plutarque, l'appelait encore communément : la tombe de l'Indien. Il portait une inscription que Strabon et Plutarque lurent et copièrent tous deux : Ζαρμανοχηγας Ινδος απο Βαργοσης κατα τα πατρια Ινδων εθη εαυτον απαθανισας κειται; Zarmanochègas, Indien de Bargosê, ayant mis fin à sa vie selon les usages de sa patrie, gît ici. Lassen, qui suit Wilson, explique le mot zarmanochègas par çramaṇâcârya, qui s'y ramène difficilement [2]. Peut-être la seconde partie du mot doit-elle s'expliquer comme çâkyo, et le nom doit-

1. Cf. La rivière appelée par les Occidentaux Kisnâ, Kistnâ, sanscrit Krsna.
2. *Acârya* devient en pali *âcâriyo*. — Lassen, *Ind. Alt.*, III, 60. — M. Ed. ırdy propose comme explication (*Der Buddhismus*, Munster 1890) : *çramana eça*. Mais *useça* n'est pas connu dans l'onomastique des personnes, et la mbinaison des deux mots serait pour le moins surprenante.

il se traduire : moine de Çâkya, moine bouddhique. Zarmanochêgas faisait partie d'une ambassade plus ou moins authentique adressée à Auguste par un prince indien. C'est aussi par des ambassadeurs indiens envoyés à un Antonin que Bardesane reçut des informations nouvelles sur les Bouddhistes au cours du IIe siècle[1].

Les grands commissionnaires d'Alexandrie durent aussi recevoir plus d'une fois la visite de prêtres aventureux, poussés hors de leur patrie par la curiosité et par le goût de l'apostolat. Dion Chrysostome signale la présence, dans Alexandrie, de Bactriens, de Scythes, de Perses, et même d'Indiens[2]. Vers la fin du Ve siècle, lorsque le commerce d'Alexandrie avec l'Inde était depuis longtemps entré en décadence, un Romain qui avait été consul de Rome (en 470) et qui s'était établi ensuite à Alexandrie, Severus offrait l'hospitalité dans sa riche maison à des brahmanes qu'il traitait avec honneur et qui vivaient chez lui selon leurs propres règles. Ils ne manquaient de rien pour pratiquer leurs observances, mais ils évitaient avec soin tout ce qui allait à l'encontre[3]. Si on songe aux lois sévères qui interdisent au brahmane orthodoxe de quitter le territoire indien sous peine de déchéance, il n'est pas permis de douter que les hôtes de Severus étaient des bouddhistes.

Ainsi s'explique, par une lente infiltration à travers le monde occidental, la soudaine puissance du courant bouddhique qui se manifeste aux premiers siècles du christianisme. Les ressemblances frappantes du christianisme et du bouddhisme ont été signalées de longue date[4]; l'analogie des situations et des sentiments ne suffit pas à les expliquer toutes; il en est qui exigent l'hypothèse d'un emprunt direct. L'hérésie des Manichéens est

1. Peut-être avait-il pu aussi utiliser son séjour au fort d'Ani, en Arménie, non loin de la province où s'était établie une colonie indienne (Cf. Emin, *op. laud.*, p. 55).

2. *Ad Alexandrinos*, XXXII, 672 p.

3. Damaskios, *Vita Isidori ap. Photi. Bibliot.* p. 246 a éd. Bekker.

4. Cf. Edmund Hardy, *op. sup. laud.*, qui discute les rapports et donne une bibliographie.

toute imprégnée de bouddhisme; elle tient par ses racines à un sol bouddhique. Le maître de Manès, Terebinthus, prend le surnom de Budda et se prétend né d'une vierge; le maître de Terebinthus est Scythianus, dont le nom semble une traduction grecque de l'indien Çâkya (Çaka = Scytha); un des disciples de Manès s'appelle également Budda; enfin la formule d'abjuration imposée aux Manichéens par le christianisme maudit et déteste Zaradès, Bodda et Scythianos. La légende du Bouddha finit même par prendre place entre les vies des saints (Barlaam et Josaphat). La propagande du bouddhisme s'exerçait à l'étranger à la fois par les œuvres pies qui inspiraient le respect et la sympathie, par les prédications des missionnaires qui ne reculaient pas devant les voyages les plus dangereux, enfin par l'action des sujets helléniques établis dans l'Inde et qui retournaient après leur conversion dans leur pays natal.

Mais comment s'expliquer le silence ou l'ignorance de la littérature, si le bouddhisme a réellement pénétré les populations helléniques? L'esprit général de la période gréco-romaine est seul responsable de cette étrangeté. Encombrés par les connaissances que les siècles antérieurs avaient accumulées, accablés par les productions de leurs devanciers, les littérateurs s'occupent plutôt de compiler que de découvrir, de copier que d'observer. Les savants compagnons d'Alexandre dans l'Inde avaient recueilli une énorme provision de notes sur le pays, le peuple, les mœurs, la faune et la flore qui défraya tout le reste de l'antiquité. La connaissance de l'Inde s'arrêta presque aussitôt après sa découverte; six siècles de relations constantes n'ajoutent aux données d'Aristobule, de Néarque, de Ptolémée et de Mégasthène que des noms et des détails secondaires. Si l'expédition d'Alexandre avait trouvé dans l'Inde le bouddhisme florissant, les générations suivantes auraient peut-être ouvert les yeux sur son développement; ignoré dès le principe, il resta pour ainsi dire éternellement étranger à la littérature. En outre la propa-

le bouddhique s'adressait sans doute aux basses classes de lénisme, tournées par leur génie et leurs goûts vers l'Orient 'aillées par des aspirations messianiques que le christia-

nisme seul put satisfaire. Isolées par les transformations profondes de la société hellénique, dédaignées et mises à l'écart, elles ne trouvaient pas parmi les lettrés d'interprète ou d'observateur sympathique. Le bouddhisme, si peu propice à la littérature dans l'Inde, n'était pas capable de provoquer à l'étranger une rénovation littéraire; les missionnaires et les catéchumènes auraient été fort embarrassés, par la faute de leur génie ou de leur éducation, de donner une expression littéraire à leurs croyances et à leurs légendes. D'autre part les principes métaphysiques du bouddhisme n'étaient pas de nature à entraver son prosélytisme; les masses qui donnent aux religions leur force et leur plus solide point d'appui ne s'intéressent guère aux problèmes de haute philosophie; les Tartares et les Kalmouks en adoptant le bouddhisme n'en ont point scrupuleusement critiqué les principes fondamentaux. Le bouddhisme apportait à l'occident comme à l'orient la légende attendrissante de son fondateur, ses récits d'édification simples et touchants, et ses maximes d'amour et de charité universelles. C'était assez pour conquérir aussi des âmes helléniques. Si pourtant il n'arriva point à triompher, s'il disparut de la scène sans y laisser presque aucun souvenir, la politique et la géographie seules sont responsables de son insuccès. La frontière de terre lui était fermée à l'occident par l'empire des Parthes, si souvent troublé par les guerres et les dissensions, hostile à l'Inde et à ses croyances. La route de mer était longue et périlleuse; les vaisseaux ne faisaient entre l'Égypte et l'Inde qu'un voyage par an. Au moment où la découverte d'Hippalos ouvrit entre les deux pays des relations plus faciles, il était trop tard pour le bouddhisme; le christianisme avait commencé son œuvre d'apostolat.

SYLVAIN LÉVI.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE DE LA RELIGION GRECQUE

NOVEMBRE 1889-OCTOBRE 1890

L'année dernière, à pareille époque, nous nous sommes plaint que les grandes découvertes archéologiques aient été rares en 1889; nous pouvons, au début de cette chronique, nous plaindre avec autant de raison; cependant la religion grecque, qui seule nous occupe à cette place, n'a pas trop souffert dans la détresse générale de l'archéologie. Les plus importantes comme les plus intéressantes des fouilles menées à bonne fin en 1890 nous touchent particulièrement, s'il est vrai que le culte des morts est essentiellement uni à l'ensemble du culte hellénique, et que, pour pénétrer profondément dans la connaissance de la dévotion funéraire comme des idées qui, aux différentes époques de la civilisation grecque, ont inspiré cette dévotion, il faut avec un soin minutieux explorer le plus grand nombre possible de tombeaux, et de préférence les plus anciens.

Succès, comme noblesse, oblige; M. P. Cavvadias, le jeune Éphore général des antiquités grecques, ne s'est pas endormi sur les lauriers qu'il a cueillis par brassées à l'Acropole ; sous ses ordres, les jeunes et intelligents archéologues grecs qu'il a su s'attacher, dont il n'avait pas à stimuler le zèle, à qui seulement il a donné quelque chose de son heureuse activité, se sont mis à fouiller avec méthode les nombreux tombeaux dont l'emplacement est signalé par de véritables *tumuli* sur toute la surface du sol hellénique; le résultat a justifié l'entreprise.

M. B. Staïs, à qui l'Attique est échue en partage a, jusqu'à présent, exploré quatre *tumuli*. Le premier est celui de *Velanideza*, dans le dème de Φηγοῦς, lieu célèbre par la découverte de la stèle funéraire d'Aristion; M. Staïs a rendu compte de ses recherches

dans le Δελτίον, et il a donné le plan des antiquités qu'il a mises au jour. Le tertre s'élevait, au moment des fouilles, en son point culminant, à 3m,60 ; mais il est certain que la barbarie du temps et des chercheurs de trésors en a fort diminué la hauteur primitive. A la base se trouvait une enceinte formée de plaques de tuf alternant avec des briques de terre cuite, et pour ainsi dire dentelée. Dans cette enceinte, qui n'est pas entièrement conservée, se trouvent de ci, de là, des débris de murs en brique dont la hauteur varie entre 2 mètres et 2m,60. Entre ces diverses constructions se sont retrouvés dix-neuf tombeaux et trois sarcophages de date plus récente ; trois autres sarcophages étaient disposés à l'extérieur, et, de plus, on a retrouvé quatre urnes, deux à l'extérieur, deux à l'intérieur, à qui leur position au-dessus du sol primitif assigne clairement une date récente. Sarcophages et urnes ont été pillés ; d'autres semblables ont disparu, laissant des vestiges de leur existence. Quant aux dix-neuf tombeaux intérieurs, ils sont grecs, et quelques-uns sont même très anciens ; mais il est difficile de dire *a priori* si le *tumulus* date du moment même de leur construction. M. Staïs croit que c'était là le cimetière particulier d'une tribu ou d'une phratrie qui, longtemps, y enterra ses morts. La disposition des sépultures dans l'enceinte l'amène à penser que tout d'abord furent creusées dans l'enceinte deux tombes contiguës qui en occupent à peu près le centre, qu'autour d'elles vinrent peu à peu s'en grouper d'autres, d'abord en cercle, puis irrégulièrement, et qu'alors enfin fut amoncelée la terre du *tumulus* et construit le mur destiné à la soutenir. Il va sans dire que les deux tombes les plus anciennes sont aussi les plus intéressantes. Profondes de 1m,70, les fosses sont séparées en deux, dans le sens de la longueur, par une cloison, et au fond de chaque compartiment se trouvaient des charbons, preuve indiscutable que les corps ont été incinérés dans la fosse elle-même. Les deux tombeaux étaient abrités par une sorte de toit élevé au-dessus du sol qui leur donnait, de l'extérieur, l'aspect d'une construction unique, et c'est la preuve qu'à l'origine le *tumulus* n'existait pas. On a recueilli dans l'une des fosses seulement une petite œnochoé noire, très commune. Une troisième tombe, à peu près centrale,

ə dans l'argile, grande et profonde (3m,30), était sans doute un personnage important; elle n'avait pas été violée. On uvé les os du squelette rangés bien en ordre dans un cer- e bois; elle est certainement antérieure au *tumulus*, tandis ıtes les autres, disposées en cercle au bord du tertre, ont pu ɔusées alors que le tertre existait déjà. Dans les trois sépul- et deux autres à peu près semblables, les corps étaient dis- ans orientation régulière; l'une d'elles contenait cinq petits s, deux près de chaque main du squelette, un près du les autres, ou ne contenaient rien, ou contenaient un seul ıse sans valeur. Le témoignage de ces poteries, joint à la erte de deux fragments d'inscriptions archaïques, montre premières tombes sont antérieures aux guerres médiques. aux autres tombeaux, si l'on en juge par leur structure et ets qu'ils renfermaient, il faut les diviser en deux groupes premier en comprend onze. Les fosses sont moins pro- ; les morts y reposaient sans cercueil. On y a toujours li plusieurs vases de différentes espèces : dans l'une, huit, ne autre, quatre, dans une autre, trois; ce sont pour la plu- ɜ lécythes à figures noires, quelques-uns des lécythes blancs; me, la date peut varier entre les diverses périodes du Ve et siècle. Restent enfin les sarcophages de tuf et les urnes res, qui nous font descendre jusqu'à l'époque romaine. ɜ *tumulus* de Velanideza est un véritable tombeau réservé, te de concession à perpétuité, qui reçut, pendant une durée ou six siècles, un nombre toujours croissant, mais assez ıt d'ailleurs, de corps privilégiés. On peut, en l'étudiant , suivre les développements et les transformations succes- es coutumes funéraires, depuis l'incinération jusqu'à l'en- ıement dans les sarcophages. (Voyez Δελτίον ἀρχαιολ., 1890, , p. 16 et s.)

taïs a aussi publié son rapport officiel sur les fouilles du s de *Vourva* (Δελτίον, juillet 1890, p. 105 et s.) Malgré les des chercheurs d'antiquités, les tombeaux que recouvrait e n'ont pas été violés, et l'exploration a révélé plus d'un nédit d'un rare intérêt. Il y a exactement sept tombeaux

sous la terre; mais trois d'entre eux sont postérieurs au *tumulus*. Ceux-ci sont peu profonds ; ils sont divisés en deux compartiments, et les corps y ont été brûlés ; dans la terre environnante, mais non dans les fosses, on a recueilli des fragments de vases ; il est assez difficile de préciser l'âge de ces sépultures. Quant aux tombes archaïques, antérieures au *tumulus,* la plus curieuse, profonde de $1^{m},70$ est recouverte d'une construction de briques crues, en forme d'auge, élevée de $1^{m},56$ au-dessus du sol. Le mort fut déposé dans la fosse et brûlé sur un grand bûcher, comme le prouve une grande quantité de charbons, avant la construction de cette auge qui fut hermétiquement fermée. Elle est elle-même divisée en trois compartiments dans le sens de la largeur, mais les cloisons semblent n'avoir été destinées qu'à consolider les murs. Le couvercle est formé de couches d'argile superposées sur lesquelles étaient placées treize pierres assez grandes. Cet appareil si soigné, qui a quelque rapport avec celui que nous avons signalé au-dessus d'un des tombeaux de Velanideza, montre bien qu'ici encore le *tumulus* est postérieur aux tombeaux. La fosse ne renfermait rien ; mais, à quelque distance, se trouve une sorte de double couloir allongé dont les murs élevés d'un demi-mètre environ sont formés de briques. Entre ces murs on a recueilli des fragments de vases avec de la cendre, de menus charbons, et de petits os que l'on reconnaît être des os d'oiseaux. M. Staïs voit dans ces débris les restes d'un de ces banquets funéraires dont parlent les auteurs, et que représentent un certain nombre de vases peints et de stèles sculptées. Restent deux tombeaux en pierre, construits au-dessus de la surface naturelle du sol ; l'un est rectangulaire, l'autre rond ; il n'y avait dans l'un et l'autre que quelques charbons. M. Staïs croit que ces tombeaux sont aussi antérieurs au *tumulus*. Enfin, sous la terre, s'est retrouvée la plinthe d'une statue féminine, posée sur un socle à trois degrés ; les pieds sont encore adhérents à la plinthe qui porte cette inscription archaïque :

. . . . . .
ε φίλης παιδὸς
κατέθεκεν, καλὸν ἰδεῖν
αὐτάρ. Φαίδιμος εἰργάσατο.

Il est difficile de dire lequel des tombeaux ornait l'œuvre de Phaidimos ; elle est du moins un argument décisif pour prouver que le tertre est postérieur à quelques-unes des sépultures qu'il recouvrait.

Le *tumulus* de *Petreza,* à une demi-heure du précédent, au bord de la route carrossable d'Athènes à Marathon, semble aussi avoir beaucoup d'intérêt, et M. Staïs ne tardera pas, nous l'espérons, à nous en donner la description et le plan. Nous savons seulement, jusqu'à plus ample informé, « qu'à la périphérie du tertre ont été déterrées quelques tombes creusées certainemen , comme à Velanideza, après l'élévation du *tumulus*. Tout proche du centre, se trouve un seul tombeau, celui-là même pour lequel le tertre a été élevé ; on y a recueilli un petit vase à figures noires dont une partie a été endommagée par l'humidité, et portant cette inscription archaïque : Μνεσικλειδες : εδοκεν : Φοκι : Καλτες εγραφσεν. A l'aide de cette inscription nous connaissons la date du *tumulus,* qui a certainement été élevé avant les guerres médiques. (Δελτίον, 1889, novembre, p. 225, 2 ; 1890, février, p. 29, 1 ; et mars, p. 49, 1.)

L'exploration d'un *tumulus* voisin d'Amarousion n'a pas encore donné de résultats (Δελτίον, 1890, p. 29 et 100),mais avant de l'entreprendre, M. Staïs avait repris avec plus de courage et plus de bonheur les fouilles que Schliemann avait commencées, puis abandonnées, au *tumulus* si souvent mentionné de Marathon. Il semble bien, cette fois, que la preuve soit faite : là furent ensevelis les héros de la plus fameuse des batailles. Les journaux, il y a quelques mois, nous ont apporté la nouvelle retentissante que les os des guerriers de Marathon ont traversé les siècles dans leur sépulture inviolée. Un heureux explorateur a trouvé ces nobles restes, plus authentiques que ceux d'Agamemnon,et cette découverte qui émeut les plus chers souvenirs, instruit aussi l'historien de la religion, car elle apprend, par un exemple typique, quels devoirs pieux étaient rendus aux héros, comment, dans ces circonstances uniques, au respect, à la reconnaissance du patriotisme s'unissait la religion. On nous saura gré de traduire en partie la note officielle publiée par le Δελτίον (avril 1890).

« ... On a entrepris l'exploration du grand *tumulus* connu sous le nom de σορός, parce que les fouilles de M. Schliemann en 1884 — M. Schliemann avait conclu que ce n'était pas là le tombeau des combattants de Marathon, que le tertre ne cachait pas une tombe, mais un simple cénotaphe, d'âge extrêmement archaïque — parce que ces fouilles ne semblaient plus suffisantes, après les brillantes découvertes de l'Éphorie générale à Velanideza, Vourva et Petreza. Si le *tumulus* n'était pas celui des guerriers de Marathon, il devait être du moins analogue à ceux de Velanideza, Vourva et Petreza, c'est-à-dire qu'il n'était pas un cénotaphe, mais qu'il cachait une ou plusieurs sépultures.

« Pour ces raisons, l'Éphorie générale a fait fouiller le *tumulus* par M. l'éphore B. Staïs. Les travaux ont commencé par une tranchée qui devait ouvrir de part en part le *tumulus* ; ils ont continué jusqu'à la fin d'avril et pendant une partie du mois de mai, sans résultat.

« Vers la fin du mois de mai, on a trouvé, au rapport de M. Staïs, à une profondeur de 12 mètres à partir du sommet du tertre, une urne contenant des os et de la poussière de mort. La fouille continuant, on est arrivé à une couche assez étendue de cendre, de charbons, d'ossements calcinés et réduits le plus souvent en poussière, de vases, lécythes à figures noires, dispersés çà et là. A la vue de tous ces débris de corps brûlés, M. Staïs a informé l'Éphorie générale que le tombeau était indiscutablement celui des guerriers de Marathon. Mais, comme les vases seuls pouvaient être recueillis sur cette couche, et que tout le reste, rendu compact, devait être détruit par les fouilles, M. Staïs interrompit les recherches pour les reprendre en présence de témoins, et surtout en présence d'un savant qui pût déterminer scientifiquement la nature de chacun des éléments constituants de la couche. On désigna à cet effet M. Mitsopoulos, professeur de géologie à l'Université. Devant lui, devant M. Cavvadias, Éphore général, M. Staïs, directeur des fouilles, MM. Lolling et Caverau, on a continué et terminé le 2 juin l'exploration de la couche mise à jour. »

Cette commission a publié le rapport suivant :

« Les soussignés, ayant assisté à la fouille et à l'exploration du

sol mis à découvert du *tumulus* de Marathon, affirment ce qui suit :

« Le sol mis à jour par la grande tranchée ouverte dans le *tumulus*, long de 26 mètres, large de 6, était formé de fragments de schiste brillant pourris par l'humidité, dont l'éclat était conservé, et de sable marin. Sur ce dépôt se trouvait immédiatement une couche, variant de 2 à 6 centimètres d'épaisseur, composée de cendres, d'ossements humains, les extrémités du corps pourris et réduits pour la plupart en poussière par le feu et l'humidité, de charbons, tombés ordinairement en poussière, et de vases, surtout des lécythes à figures noires disséminés çà et là à la surface. Il faut noter que la cendre et les charbons, les os et les vases étaient en plus grande quantité vers le centre du tombeau, et en plus petite vers la périphérie.

A Marathon, le 2 juin 1890.

P. Cavvadias.
B. Staïs,
A. G. Lolling,
K. Mitsopoulos,
G. Caverau.

« Ainsi il est impossible de douter que ce tombeau ne soit celui des morts de Marathon, c'est-à-dire de ces cent quatre-vingt-douze braves Athéniens qui tombèrent en combattant contre les Perses, pour la patrie. Leurs corps ont été réunis et ensevelis par leurs concitoyens et leurs compagnons d'armes. Après les avoir brûlés, on déposa des vases sur leurs cendres, et on amoncela, par dessus, de la terre; un grand tertre s'éleva, monument grandiose de leur vaillance. »

On le voit, M. Staïs mérite de grands éloges pour cette brillante campagne; il en méritera plus encore s'il s'acquitte avec la même persévérance et le même succès de la tâche qui lui incombe encore, s'il continue à explorer systématiquement les *tumuli* encore vierges de l'Attique, et si, ces *travaux pratiques* terminés,

il nous donne le livre attendu, où toutes ses observations seront relatées, les faits et les détails groupés, mis en ordre et comparés, exprimées enfin les idées générales dont s'enrichira la science, et qui ne peuvent manquer de jaillir à la lumière de tant de précieuses découvertes.

Alors, M. Cavvadias, dont nous avons signalé l'initiative, pourra, pour la seconde fois, se féliciter à juste titre de l'œuvre accomplie, et nous souhaitons que le Δελτίον publie bientôt une note semblable à celle qui annonçait officiellement la fin des travaux mémorables de l'Acropole. « On peut maintenant déclarer que les fouilles de l'Acropole sont terminées. Par ces travaux, auxquels, pendant quatre années entières, avec confiance, sans me laisser arrêter par aucun obstacle d'aucune sorte, j'ai consacré toutes mes forces, l'Acropole, je pense, a repris l'aspect que depuis longtemps rêvaient les amis de l'antiquité; du sol fouillé jusqu'au roc sont sorties en foule des œuvres si belles, si originales, que le Musée de l'Acropole est devenu vraiment unique au monde, et frappe d'étonnement ses visiteurs. L'Hellas livre au monde civilisé l'Acropole pure de toutes les souillures de la barbarie, grandiose témoignage du génie grec, trésor singulier de chefs-d'œuvre antiques, qui appelle tous les peuples civilisés, sans distinction, à lutter noblement de zèle et de travaux pour le progrès de la science archéologique. » (Δελτίον, 1890, p. 3.)

Cet appel aux savants était d'ailleurs bien superflu; les découvertes précieuses de l'Acropole sont depuis le premier jour exposées, commentées, discutées à l'envi, et le seront longtemps encore; l'histoire des religions trouve bien sa part, comme de juste, dans ces richesses. Nous avons dit, en 1889, que M. Dœrpfeld était d'avis qu'à l'emplacement où l'on situait d'ordinaire un temple, ou du moins une enceinte d'Athéna Ergané s'élevait la Chalcothèque; il a développé son opinion dans un lumineux mémoire (*Mitth. d. kais. Instit. in Athen*, 1889, p. 304); et il semble même prouvé maintenant — Robert, dans l'*Hermès*, avait le premier émis cette idée, — qu'il n'a jamais existé sur l'Acropole de sanctuaire ni d'enceinte consacrée à Athéna Ergané; les mots *Ergané*, *Ergoponos*, ne sont que des épithètes parfois appli-

quées à Athéna Polias. Voilà donc un culte qu'il faut exclure de la liste des cultes célébrés à l'Acropole.

On n'a pas oublié que, par compensation, les fouilles avaient révélé l'existence d'un culte d'Héraklès dont les monuments n'avaient pas encore fait mention. Les frontons archaïques en pierre calcaire, dont nous avons parlé en détail l'année dernière, ont donné lieu à de nouvelles études et à des restitutions aussi ingénieuses que savantes dues à M. Brükner. Les fragments qu'il a rapprochés et complétés dans les *Mittheilungen* de l'Institut archéologique (*Athen. Abtheil.*, 1890, p. 84, tab. II) constituent un bas-relief triangulaire où est représenté, à gauche du spectateur, Héraklès luttant avec Triton. Le dieu marin a un corps en forme de serpent à queue fourchue, auquel s'adapte un torse d'homme; Héraklès, le genoux droit en terre, le pied gauche posé à plat sur le sol, accroupi et allongé sous la ligne rampante du fronton, a saisi le monstre par le cou et cherche à l'étouffer. L'angle droit du fronton est occupé par les replis tortueux d'un double corps de serpent auquel s'attache un torse d'homme tenant sur la main un oiseau. M. Brükner n'a pas eu de peine à établir que cet être bizarre est Cécrops portant un aigle. On voit que le fronton de Triton n'est pas moins instructif pour l'histoire des croyances attiques et des types figurés des dieux que pour l'histoire de la sculpture, et qu'il nous offre au plus haut point l'intérêt que nous avions, l'année dernière, reconnu au fronton symétrique, le fronton de Typhon.

Enfin, M. Lechat a rendu un grand service à tous ceux qui n'ont pas eu la bonne fortune de visiter l'Acropole depuis cinq ans. Il a, dans un important mémoire, avec une méthode heureusement précise, étudié les statues féminines de type archaïque qui sont désormais célèbres. Vêtements, coiffures, chaussures, attributs, types, technique, M. Lechat a tout analysé sans négliger aucun détail, et l'étude approfondie de chacune des statues, la comparaison minutieuse de leurs rapports et de leurs différences lui a permis de poser avec une netteté et une franchise toutes nouvelles cette grave question qui, pour l'histoire générale de la dévotion hellénique, est d'un intérêt capital : Que repré-

sentent les statues féminines archaïques de l'Acropole? Athéna Polias, la déesse elle-même, qui se complaisait à la vue de sa propre image? Ses prêtresses, ses servantes en adoration, dont elle voyait avec joie la cour de jour en jour plus nombreuse et plus brillante se grouper autour de son temple? De simples statues, des œuvres d'art, dont la piété de ses fidèles voulait embellir son séjour? M. Lechat fait valoir et combat tour à tour les arguments en faveur de chaque hypothèse, et propose enfin la conclusion que nous citons volontiers, car elle s'accorde heureusement — avec trop de prudence selon nous — avec des idées que nous avons soutenues et que nous soutiendrons encore : « Les seules statues du Musée de l'Acropole desquelles on puisse fixer le nom, sont celles qui portent des attributs caractéristiques : elles sont peu nombreuses. Pour les autres, il règne une grande incertitude. Chaque tentative d'interprétation se heurte à des critiques qui, sans être toujours décisives, sont, du moins, très embarrassantes. Quelques figures pourraient, à la rigueur, passer pour des images de prêtresses ou de desservantes du temple; mais cela n'est pas tout à fait hors de doute. Quelques autres pourraient être des effigies de femmes athéniennes, désireuses de marquer leur dévotion à Athéna; cela n'est que probable, mais nullement sûr. D'autres, enfin, ne répondraient pas à une désignation particulière; elles seraient d'anonymes répliques d'un type devenu courant, mis à la mode; on les aurait consacrées, en tant qu'œuvres d'art, et non comme portraits d'une mortelle, ni comme simulacres de la divinité; mais cette manière de voir est-elle légitime? — Faute de preuves rigoureuses, aucune théorie ne réussit à s'établir solidement. Il faut donc, pour le moment, se résigner à l'incertitude; ou bien, si l'on s'attache exclusivement à une hypothèse, on doit avoir la loyauté de reconnaître que les raisons de sentiment et d'impression — sujettes à changer — ne sont pas étrangères à ce choix, et, par suite, que les autres hypothèses ont aussi leur valeur. » (*Bull. de Corresp. Hellén.*, 1890, p. 86-87).

Avant de quitter le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, nous tenons à signaler les travaux que nos jeunes camarades ont

publiés cette année sur leurs fouilles récentes. M. Fougères l'heureux explorateur de Mantinée a rendu compte de ses recherches; nous notons qu'il a retrouvé et identifié le temple de Zeus, Soter, l'Héraion, et l'ἡρῶον que Pausanias a mentionné sous le nom de Podareion. (*B.C.H.*, 1890, p. 252 et s.), et découvert une intéressante statue de Télesphoros (*B.C.H.* 1890, p. 595). M. V. Bérard, de son côté, profitant de sa collaboration avec M. Fougères, a reconnu, sur la route de Tégée vers Argos, le temple de Déméter ἐν Κορυθεῦσι, et l'*hiéron* de Dionysos Mystès. Dans le premier sanctuaire il a trouvé une importante statue, malheureusement brisée aux genoux, qu'il publie. C'est une statue de femme assise, en tuf. L'aspect en est tout à fait égyptien; les bras collés contre les flancs, les mains posées sur les genoux, les cheveux tombant à droite et à gauche en forme de *klaft*, et serrés par un bandeau au sommet de la tête, l'attitude générale, le détail du vêtement et de la coiffure, tout concourt à fortifier l'opinion de M. Bérard, « que l'œuvre n'est pas un produit de l'art arcadien indigène, mais une œuvre de l'ancienne école d'Argos, importée en Arcadie. Hérodote parle d'une tradition suivant laquelle le culte de Déméter aurait été apporté d'Égypte en Argolide et d'Argolide en Arcadie ». Il est tout au moins curieux de retrouver dans ce pays une image de Déméter, — car c'est bien cette déesse qu'a voulu représenter le sculpteur — de type et de style égyptien.

Les plus jeunes de nos camarades suivent d'ailleurs l'heureux exemple de leurs devanciers immédiats. M. Jamot a commencé à

compte de ses fouilles à l'*hiéron des Muses*, à Thespies,
promet toute une série d'articles (*B.C.H.*, 1890, p. 546);
τίον nous apprend d'ailleurs que les travaux terminés à
sont transportés à la ville même de Thespies (1890, juillet,
; rien n'a encore transpiré de ces recherches, mais nous
peine à croire que l'histoire de la religion grecque ne s'y
enrichie de quelques documents d'importance. M. Legrand
si pour théâtre de ses fouilles la ville de Trœzène; nous
u dans le Δελτίον qu'entre autres monuments a été retrouvée
tue d'Hermès Criophore. (Δελτίον, 1890, p. 71, 81, 87.)
stitut américain a fait des fouilles à Platées, l'Institut an-

glais à Mégalopolis; mais le Δελτίον qui nous porte ces nouvelles, toujours avec un trop grand retard, ne nous donne aucun détail sur les résultats de ces explorations; nous devons attendre l'année prochaine pour en parler en connaissance de cause. Nous ne pouvons, non plus, que signaler très vaguement, et pour montrer combien est grande l'activité de tous les archéologues en Grèce, les recherches de la Société archéologique à Athènes, auprès de la Tour des Vents (Δελτίον, 1890, p. 81, 100), à Lacédémone, sur l'emplacement du temple d'Apollon Amycléen (*ibid.*, p. 81, 101), à Rhamnus (*ibid.*, p. 101) et à l'*hiéron* d'Amphiaraos à Oropos (*ibid.*, p. 101). Mais nous sommes heureusement mieux renseignés sur les fouilles de M. l'éphore Tsountas à *Vaphio*, près d'Amyclées, dans un tombeau à coupole depuis longtemps signalé par les voyageurs. Elles compteront parmi les plus instructives de ces dernières années, et l'article par lequel M. Tsountas les a fait connaître dans l'Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική (1889, p. 198) mérite l'attention que lui ont accordée aussitôt les archéologues (S. Reinach, *Chronique d'Orient*, ds. *Rev. archéol.* 1890, p. 272, et note 3; E. A. G(ardner), *Archaeology in Greece*, 1889-90, ds. *Journal of Hellen. Studies*, XI, p. 213). « La coupole a de 10m,15 à 10m,35, de diamètre; comme les murs du couloir d'entrée, elle est construite en petites plaques, qui se sont conservées jusqu'à une hauteur de 3 mètres environ. Le sol, qui est formé par le roc naturel, était presque partout recouvert de terre noire et de fragments de bois carbonisé qui attestent la présence de foyers; c'est dans cette couche qu'on a recueilli les offrandes funéraires qui étaient dispersées un peu partout, sauf dans le tiers du tombeau voisin de l'entrée. Ces objets sont très importants pour l'archéologie : il y a notamment quatorze pierres gravées du type insulaire; deux bagues en or, dont l'une porte une représentation figurée, un homme devant un arbre, tendant les deux mains comme dans l'acte de l'adoration, avec une femme auprès de lui; deux petits poissons découpés dans une mince lame d'or; des clous en argent et en bronze; etc., etc... On a découvert très peu d'ossements; la plupart avaient subi l'action du feu, mais M. Tsountas déclare ignorer s'ils appartenaient à des hommes ou

à des animaux. Dans la moitié septentrionale de la *tholos*, on a déblayé une fosse quadrangulaire creusée dans le roc, longue de 2m,25, large de 1m,10, et profonde de 1 mètre. On n'y a recueilli ni ossements ni charbon, ce qui fait supposer à M. Tsountas que c'était une tombe à inhumation, où les ossements se sont complètement réduits en poussière. A une des extrémités de cette fosse, on a trouvé une épée qui était fixée à sa poignée par trois clous en or; cinq poignards et couteaux de différentes grandeurs : deux pointes de lance; un disque en bronze; quatre disques épais en plomb; deux vases en albâtre; quatre vases en terre cuite; un petit vase en argent; un autre de même forme en bronze. Vers le milieu du tombeau, on a recueilli quatre-vingts grains de collier en améthyste, deux pierres gravées et un poignard de bronze recouvert de feuilles d'or. Tout auprès d'eux étaient deux vases en or ornés de représentation en relief extrêmement curieuses (des hommes chassant des taureaux), deux vases en argent sans décoration, une phiale d'argent dont le rebord et le manche sont dorés, treize pierres gravées, trois bagues, dont l'une est sans décoration, la seconde en bronze avec des gravures que M. Tsountas ne décrit pas, la troisième *en fer*. Enfin, à l'autre extrémité du tombeau, on a trouvé un couteau, deux haches et deux disques épais en plomb[1]. »

Ajoutons que M. Tsountas a découvert dans la même région, et qu'il a commencé d'explorer d'autres tombeaux de la même époque. Ainsi l'enquête instituée par M. Cavvadias en Attique se poursuit en même temps à Laconie; nous avions bien raison, au début de cette revue, de dire que la question des rites funéraires est à l'ordre du jour. A ce titre nous ne devons pas laisser sous silence le débat retentissant du docteur Schliemann et de M. E. Bötticher. Pour l'illustre Allemand, la colline d'Hissarlik, dont il a repris après plusieurs années le déblaiement, renferme les ruines superposées des villes qui furent Troie. Son adversaire juge que c'est là une erreur, qu'Hissarlik n'est qu'un

1) Le numéro de l'*Ephemeris* où se trouve l'article de M. Tsountas ne nous étant pas parvenu, nous avons cru pouvoir emprunter ces détails précis à la *Chronique d'Orient* de M. S. Reinach.

vaste *tumulus* couvrant une nécropole à incinérations. Les archéologues sont quelquefois irritables comme des poètes; la discussion passionnée est devenue querelle, et querelle plus que vive. Mais tout s'est terminé à la gloire de Schliemann; le *Congrès d'Ilion*, désormais fameux, s'est déclaré pour lui. Nous le constatons avec plaisir, nous qui aimons à rendre justice aux succès de chacun; et nous y avons quelque mérite, après avoir lu les critiques, nous allions dire les calomnies, adressées d'un cœur trop léger, et d'une plume trop lourde, par l'heureux explorateur de Troie, de Mycènes et de Tyrinthe — nous n'ajoutons pas de Marathon — à nos camarades de l'École française d'Athènes [1].

Octobre 1890.

PIERRE PARIS.

1) Cette *Chronique* était depuis assez longtemps non seulement rédigée, mais imprimée et mise en pages, lorsqu'est survenue la mort de Schliemann. Nous ne voulons rien changer à la fin de notre article, bien qu'il n'aille pas sans quelque critique, pour bien montrer comment jusqu'à ses derniers jours les travaux et les opinions de Schliemann ont fait grand bruit dans le monde de l'archéologie, de nature si sereine. Nous lui rendons aussi trop bonne justice pour nous contenter de signaler sa mort dans une note rapide; nous nous réservons d'apprécier dans notre prochain *Bulletin* son œuvre et son rôle, sinon son caractère.

15 février 1891.

TRAVAUX RÉCENTS SUR LA MYTHOLOGIE SCANDINAVE

Völuspa, eine Untersuchung von Elard Hugo Meyer. — Berlin, Mayer et Müller, 1889, in-8 de 230 pages[1].

Julius Hoffory. *Eddastudien*. I, mit drei Tafeln. — Berlin, Reimer, 1890, in-12 de 173 pages.

I

Les premiers savants allemands qui, au siècle passé et dans les premières années de celui-ci, cherchèrent à se rendre compte de la nature et de l'origine des poésies norroises, Keysler en 1728, von Schlözer en 1773, Adelung en 1797 et 1803 et Rühs en 1801, 1812 et 1813, eurent tous, à des degrés différents, cette impression que les poèmes de l'Edda étaient des œuvres littéraires, toutes remplies de conceptions chrétiennes et ayant fort peu de rapports avec les croyances païennes du peuple qui les avait vues se produire. Herder seul osa, en 1772, exprimer une opinion contraire. Son sens profond de la poésie populaire le conduisit à croire que ces poèmes devaient avoir des racines plus solides dans une vieille mythologie qui se retrouvait, d'autre part, dans les légendes et les chansons d'Allemagne.

Un demi-siècle après, les frères Grimm vinrent réaliser son rêve. Après avoir démoli sans peine les travaux arriérés et remplis d'erreurs de détails de leurs prédécesseurs, ils établirent comme dogme que les poèmes de l'Edda étaient essentiellement

[1] Cf. les comptes rendus de ce livre par Mogk, dans *Lit. Centralblatt.*, 10 ma), n° 20, c. 706-707 et par Golther dans *Literaturblatt für germanische und anische Philologie*, mai 1890, n° 5, c. 169-173.

païens, et c'est inspirés par eux qu'ils reconstituèrent, dans leurs admirables travaux de mythologie, tout le panthéon de la race germanique. Leur nouveau point de vue resta classique dans sa généralité pendant tout le milieu de ce siècle.

Une évolution nouvelle se préparait cependant. Les philologues d'une part, nettoyant fragment par fragment, mettaient de plus en plus les textes au point. D'autre part, les mythologues se séparaient en deux camps ; d'un côté, Simrock, exagérant l'importance de l'Edda pour la reconstruction de la mythologie germanique, de l'autre, Mannhardt, lui préférant de plus en plus la tradition populaire, dans la conviction que les textes de l'Edda étaient des produits littéraires, faisant connaître les mythes sous une forme idéalisée qui devait différer des conceptions réelles du peuple, telles qu'on peut les deviner à l'aide des renseignements de l'histoire et du folklore encore vivant.

La question ainsi posée, plusieurs se prirent à douter quelque peu, surtout à partir de 1870, du caractère exclusivement païen et germanique de ces poèmes et spécialement de la *Völuspâ,* littéralement « La prédiction de la Voyante », sorte de rêve prophétique, d'où Grimm et ses élèves avaient tiré le plus.

Le premier contemporain qui rompit nettement avec le point de vue de Grimm fut un savant amateur, M. Bang, qui, dans vingt-trois pages très hardies et sans méthode, *Vœlospaa og de sibyllinske örakler* [La Völuspâ et les oracles sibyllins], Christiania, 1879 [1], affirma que le poème islandais était une imitation germanique des oracles sibyllins et qu'il était, comme ceux-ci, un livre à idées chrétiennes plus ou moins dissimulées sous un vêtement païen.

L'appareil scientifique de la brochure de M. Bang n'était pas très solide et sa thèse spéciale d'une Völuspâ, décalque d'un livre grec déterminé, fut rejetée de tous et avec raison.

Le professeur Sophus Bugge de Christiania, le critique qui lui fut le plus favorable, admit seulement que la *Völuspâ* avait été

1) Voyez sur le livre de M. Bang, le *Bulletin de Mythologie scandinave* de M. Beauvois, ici même, tome IV (1881), 74 sq. Tout ce bulletin est d'ailleurs une histoire très développée et très intéressante de la controverse que nous résumons ici.

écrite sous l'influence de la littérature prophétique chrétienne du haut moyen âge, influence qu'il voyait déjà indiquée par le titre seul du poème : « La prédiction de la Voyante. » Peu de temps après, M. Bugge lui-même élargit le problème en contestant le caractère exclusivement païen et germanique de l'Edda dans les *Studie over de nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, qu'il commença à faire paraître en 1881 [1]. Le savant norvégien y exprima l'avis que les mythes de l'Edda renferment, à côté d'un indéniable vieux fond païen et germanique, un très grand nombre de conceptions mythiques et légendaires d'origine chrétienne et gréco-romaine que les Vikings, au IXe siècle, auraient rapportées de leurs expéditions en Irlande et en Angleterre, c'est-à-dire déjà plus ou moins transformées par des imaginations germaniques. Ainsi Thor aurait pris des traits de Jupiter et d'Hercule ; et Baldr serait en réalité le Christ que les Anglo-Saxons appelaient *Baldor* « seigneur », et aurait de plus retenu quelque chose d'Achille. Son système consiste donc à croire que des mythes classiques et des légendes chrétiennes se sont infiltrés dans le Nord et amalgamés avec des mythes germains.

Un autre savant scandinave, M. Vigfusson, adopte un point de vue analogue dans son *Corpus poeticum boreale*, 1883, en admettant à la fois l'influence du christianisme et du monde celtique.

Les théories de MM. Bang, Bugge et Vigfusson ont excité une vive polémique. La plupart des germanistes les ont attaquées et le plus célèbre d'entre eux, Karl Müllenhoff, a consacré les dernières années de sa vie à combattre spécialement MM. Bang et Bugge, le dernier surtout qui avait défendu le nouveau système avec une érudition toujours solide dans ses plus grandes témérités.

1) Le troisième fascicule a paru en 1889. Une traduction allemande de ces essais a été publiée par M. Brenner sous le titre *Studien uber die Entstehung der nordischen Götter-und Heldensage*, München, Kaiser, 1889. Cf. sur ce travail de M. Bugge : Bréal dans *Journal des Savants*, oct. 1889, et Beauvois dans *Rev. de l'Hist. des Religions*, IV (1881), 54-74. M. Bréal admet en gros la thèse de Bugge, en avouant qu'il est loin d'être convaincu par toutes les preuves de détail. Beauvois la repousse et soumet à une critique très intéressante et souvent juste les preuves données par M. Bugge dans son premier fascicule.

Dans la première partie du cinquième volume de ses « Antiquités germaniques », *Deutsche Altertumskunde*, Berlin, 1883, il se livra à une étude minutieuse de plusieurs textes norrois et spécialement de la *Völuspâ*, dont il présenta une reconstitution philologique qui pourra être améliorée dans les détails, mais qui est, de l'aveu de tous, la base de toute critique ultérieure du fond et de la forme.

Müllenhoff mourut, laissant son entreprise inachevée, mais persuadé que les mythes de l'Edda et spécialement ceux de la *Völuspâ* ne contenaient absolument aucune trace d'éléments non germaniques.

Comme on le voit par ce qui précède, le point principal de tout ce grand problème de critique est la question des origines de la *Völuspâ* soulevée par M. Bang.

Nous pouvons donc comprendre maintenant en quoi M. Meyer peut avoir contribué à sa solution par le livre dont nous avons à rendre compte.

Quoique très enclin, ses travaux antérieurs le prouvent, — à expliquer tous les mythes plutôt par de traditionnelles conceptions naturistes que par des transmissions orales ou livresques de peuple à peuple, quoique fervent admirateur de son maître Müllenhoff, à la mémoire duquel il dédiait pieusement son dernier livre, *Indogermanische Mythen* II, *Achilleis*, l'auteur repousse avec M. Bugge la théorie de Grimm et admet que la mythologie de l'Edda renferme une très forte proportion d'éléments étrangers. Ses conclusions, en ce qui concerne la *Völuspâ*, portent sur les points suivants : 1° la *Völuspâ* est l'œuvre savante d'un théologien s'exerçant à transposer des conceptions chrétiennes dans la langue mythique païenne de ses compatriotes ; 2° ce théologien est Sæmund mort en 1133 ; et, 3° il a puisé la plupart de ses idées dans les ouvrages d'Honorius d'Autun, qui datent du premier quart du XII^e^ siècle.

Les deux derniers points de cette hypothèse sont très contestables et d'ailleurs très contestés, même par les critiques les plus favorables à M. Meyer.

Il n'y a rien qui prouve que Sæmund soit l'auteur de la *Völuspâ*.

Il est de plus fort peu probable qu'un Islandais mort en 1133 ait pu s'inspirer d'ouvrages parus quelques années auparavant. En ce temps-là, bien que la circulation littéraire fût peut-être, grâce aux relations de couvent à couvent, plus rapide que nous ne pouvons nous le figurer, on ne s'envoyait pas cependant les livres comme aujourd'hui, d'un bout de l'Europe à l'autre, par la poste.

Quant à la date de l'ouvrage, l'avis de la plupart des critiques est qu'il n'est pas aussi récent que le croit M. Meyer, sans qu'il soit cependant aussi vieux que le pensait Müllenhoff. On paraît assez bien s'accorder pour le XI^e^ siècle.

La caducité de ces points ne diminue guère cependant la valeur de la thèse. Il est, en effet, permis de juger le livre comme si l'auteur se bornait à dire que la *Vǫluspá* est l'œuvre d'un lettré et qu'elle trahit une influence réelle des conceptions du christianisme médiéval, conceptions dont on retrouve des formes très complètes dans les ouvrages d'Honorius d'Autun.

Compris dans ce sens, le travail de M. *M.* est un chef-d'œuvre d'érudition. On peut n'être pas convaincu par chaque détail en particulier, mais on retire certainement de l'ensemble la conviction que Grimm et Müllenhoff étaient dans l'erreur : ce prétendu poème païen et germanique est tout rempli d'éléments chrétiens, et avant d'avoir isolé tous ces éléments, il n'est plus permis de se servir de ses strophes obscures pour refaire une mythologie germanique primitive (*urgermanisch*), ni surtout de rapprocher des mythes grecs et indous de lieux communs du christianisme du moyen âge, qui peuvent venir de Judée.

Reste alors à savoir si le poème est l'œuvre d'un théologien qui a lu des livres dans le genre de ceux d'Honorius, ou bien celle d'un homme plus simple, encore païen, qui a amalgamé avec sa mythologie des conceptions chrétiennes venues du sud.

Malgré tout le talent que M. Meyer déploie pour démontrer le caractère artificiel de toute cette poésie, il ne nous a pas tout à fait

aincu.

en ne nous paraît plus inexact que de se figurer en général

ètes de l'Edda comme des esprits cultivés décalquant phrase

hrase des Isidore et des Honorius. Certes, il y a beaucoup

d'idées médiévales dans leurs poèmes et, à la base de plus d'une de leurs légendes, il n'y a souvent que d'assez grossières élucubrations de moines, matérialisant la théologie chrétienne. Mais tous ces éléments étrangers n'ont pas été introduits en bloc. Ils sont venus petit à petit, morceau par morceau, de droite et de gauche, et ils ont été puissamment refondus par de naïves imaginations de barbares. Accordons que leur mythologie a absorbé bien des éléments chrétiens, ce sera la vérité; mais reconnaissons aussi qu'elle nous est parvenue dans des strophes sauvages, écrites par et pour de grands guerriers blonds, durs, aux sensations fraîches, vivant dans la neige, la glace, les ondes froides et le sang. Il y a plus. La couleur de cette poésie est peut-être même l'explication de tous les débats dont elle a été l'objet. C'est parce que les savants des derniers siècles n'étaient pas bien capables d'en sentir la saveur, qu'ils ont deviné avec raison qu'elle contenait des éléments étrangers, et c'est parce que Grimm et ses successeurs, jusqu'à Müllenhoff et M. Hoffory, y ont aspiré de rudes et saines brises de mer qu'ils en ont exagéré le caractère païen et germanique.

Le vrai point de vue, tel qu'il semble résulter de la polémique de ces dix dernières années, nous paraît donc être que les éléments étrangers de la mythologie de l'Edda résultent d'infiltrations fragmentaires qui ont pu commencer à se produire dès le premier contact de Rome avec le monde germanique et qui ont duré, toujours de plus en plus considérables et fréquentes, jusqu'à la conversion de l'Islande. De tous les poèmes qui nous font connaître cette mythologie hybride, la *Völuspâ* est celui qui contient le plus d'éléments venus du sud, au point que l'on peut se demander s'il date des derniers jours du paganisme ou des premiers de l'époque chrétienne.

M. Meyer admet la seconde opinion. La première nous paraît cependant plus vraisemblable et si, sans être versé dans les détails de ce problème de critique, il nous était permis de présenter à titre d'impression une hypothèse, nous dirions plutôt que la *Völuspâ* est l'œuvre d'un poète barbare, mais déjà à moitié converti, et qui n'avait pas trop bien compris les leçons de catéchisme

que lui avait données un prêtre de sa race qui, pour se faire comprendre, avait traduit les conceptions chrétiennes dans la langue mythique du néophyte.

Quelle que soit l'opinion que l'on se forme sur certains points de la thèse générale de M. Meyer, on devra toutefois reconnaître que son livre a fait faire un pas immense à la question. Les rapports entre le contenu de la *Völuspâ* et les conceptions du moyen âge chrétien y sont étudiés avec une érudition vraiment admirable, et si même tous les rapprochements qu'il établit ne peuvent être approuvés, on ne peut que le remercier d'avoir fourni par ses patientes recherches de détail une contribution si utile à notre connaissance de la mythologie de l'Edda.

II

La première partie des *Études sur l'Edda* du professeur berlinois, M. Julius Hoffory, consiste dans la réunion de quatre articles publiés dans ces dernières années. En voici la substance.

Le premier, *Ueber Karl Müllenhoffs Deutsche Alterthumskunde*, V, 1, est la reproduction du compte rendu fait par l'auteur dans les *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1er janvier 1885, de la dernière œuvre du savant germaniste. Müllenhoff, froissé dans ses convictions les plus chères par les audaces d'amateur de Bang et les témérités scientifiques de Bugge, reprit patiemment à la fin de sa vie, avec ses élèves, dont était M. Hoffory, l'étude des principaux textes nordiques. Le morceau le plus remarquable du livre où il a réuni ces derniers travaux est une étude magistrale de la *Völuspâ*, qui sera désormais la base de tout essai de reconstitution de ce texte. M. Hoffory croit cependant pouvoir y ajouter une tentative d'explication des strophes 4 et 46. En ce qui concerne la date du poème, M. *H.* ne croit pas qu'on puisse le faire remonter avec Müllenhoff aux premiers temps des expéditions des Vikings. Des raisons de phonétique et de métrique qui paraissent tout à fait décisives, lui font croire qu'il ne peut être antérieur à la seconde moitié du xe siècle et a dû être composé

dans les années qui ont précédé immédiatement l'introduction du christianisme, ce qui s'accorde très bien avec ce que nous venons de dire à propos du livre de M. Meyer. M. *H.*, pas plus que Müllenhoff, ne veut voir dans le poème des influences chrétiennes. Le poète est pour lui un païen, d'une très grande envergure d'esprit. M. *H.* résume ensuite les études de Müllenhoff sur le *Hâvamâl* que l'illustre germaniste considère comme formé de plusieurs petits poèmes indépendants et interpolés. M. *H.* ajoute à cette analyse un commentaire de ce joli fragment du *Hâvamâl* (84-102), où Odinn raconte ses mésaventures d'amour. Il propose de considérer comme venant du même auteur trois autres strophes du même poème (12-14), où Odinn parle d'une autre mésaventure et de voir dans ces deux fragments un double reste d'un poème perdu et qu'il pourrait intituler: « Les petits malheurs d'Odinn racontés par lui-même. » Ces poésies dateraient, d'après M. *H.* des derniers temps du paganisme norrois, ce que prouverait leur ton assez irrévérencieux.

Le second article, *Ueber zwei Strophen der Völuspâ*, est la reproduction d'une communication faite à l'Académie de Berlin (*Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. zu Berlin*, 4 juin 1885). C'est une étude sur les strophes 5 et 6 de la *Völuspâ*. Müllenhoff a établi qu'elles étaient interpolées; mais il les considérait comme inintelligibles. M. *H.* admet l'interpolation, mais il croit que les textes interpolés ont un sens. Il prouve par une description de voyageur dans l'Extrême-Nord, — description à laquelle il pourrait ajouter plus d'une figure de Pierre Loti, *Pêcheurs d'Islande*, p. 67, 69 — que les images de la strophe 5 sont très naturelles : « *La* soleil (*die Sonne*), compagnon *du* lune (*der Mond*), qui se traîne la main droite sur le bord du ciel, qui ne sait où est sa demeure, tandis que *le* lune ne connaît pas sa puissance », est le soleil de minuit des régions polaires qui rase l'horizon comme une grosse lanterne rouge sans rentrer dans sa demeure, en compagnie de la lune dont sa faible lueur enlève cependant presque tout l'éclat. Quant à la strophe 6, elle nous représenterait les dieux réglant, chaque été, le cours régulier du soleil et de la lune. Ces deux strophes appartiendraient à un poème cosmogonique, plus vieux

que l'Edda, et qui aurait été composé au nord de la Norvège.

Le troisième article est un compte rendu très sévère du *Corpus poeticum boreale* de Gudbrand Vigfusson et York Powel qui a paru dans *Gott. Gel. Anz.* 1er mars 1888. L'auteur y a enchâssé une petite dissertation sur le mythe de *Hœnir* et une étude sur la fin de la *Völuspá*.

Le quatrième article, *Der germanische Himmelsgott* avait déjà paru dans les *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1888, n° 15. C'est une très intéressante monographie sur le correspondant germanique de Ζεύς, un dieu dont on ne connaissait guère jadis que le nom, *Ziu* en vieil haut-allemand et *Týr* en vieil islandais.

M. Hoffory lui restitue d'abord son nom en protogermanique *Tivaz* — il fait d'ailleurs de même pour les différents noms et épithètes du dieu qu'il étudie dans l'article que nous faisons connaître — et le considère comme un parallèle exact de Ζεύς, sauf en deux points.

En premier lieu, Tivaz n'aurait pas été seulement un dieu du ciel, mais de plus un dieu du soleil, ce qui ne nous paraît pas tout à fait établi.

En second lieu, Tivaz, à cause des mœurs de ceux qui l'honoraient, était devenu un dieu de la guerre, *præsul bellorum*). Lorsque les Germains entrèrent en contact avec l'identifièrent à Mars, et, dans leur calendrier, ils firent de Mars » *Martis dies*, le « jour de Tivaz », *Tuesday* jourd'hui en anglais.

t le reste, *Tivaz* est l'équivalent de Ζεύς.

ne que Ζεύς[1], il est le dieu protecteur du droit, le dieu ıblées, comme le prouve son épithète de * *thingsaz* [2],

peut ajouter aussi le *Jupiter* latin. Cf. Bréal *Mélanges de mythologie stique*, p. 53-54.

épithète se retrouve d'ailleurs dans le nom allemand du mardi qui sacré : *Dienstag*, aujourd'hui compris comme « jour du service » a 'origine, comme le prouve le moyen haut allemand *Dingsedach*, *tingsaz* » de même que l'anglais *Tuesday* signifie « jour de Tivaz ». *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, v° *Dienstag*.

équivalant, pour le sens, au grec ἀγοραῖος. Cette épithète, — ou mieux ce second nom, — a été récemment découverte avec une représentation figurée du dieu. On a retrouvé, en effet, en 1883, à Househead, au nord de l'Angleterre, un bas-relief qui le représente, en même temps que deux autels avec des inscriptions qui ne laissent aucun doute sur la signification de la sculpture. M. *H.* reproduit ces monuments dans trois planches, à la fin de son livre.

Les autels sont dédiés par des *Germani cives Tuihanti*, c'est-à-dire des mercenaires germains originaires de Tuihanti, aujourd'hui Twenthe sur le Zuyderzée, à *Mars Thingsus* (MARTI THINGSO), c'est-à-dire à *Tivaz Thingsaz*. Le bas-relief figure le dieu comme un guerrier armé de la lance avec un cygne à côté de lui. M. Hoffory est conduit par l'étude de ce monument à un autre côté du mythe. Il y voit la preuve que *Tivaz* était un dieu des nuages, un Ζεύς νεφεληγερέτης et affirme qu'il portait à ce titre l'épithète de * *hohnijaz* = κυκνεῖος, *der Schwanengleiche*, les nuages, en mythologie indo-européenne, étant conçus comme des cygnes ou autres animaux aquatiques. Tout ceci est assez conjectural. L'épithète protogermanique de *hohnijaz* n'est reconstruite que d'après le nom d'un personnage mythique de l'Edda, *Hœnir*, dont M. *H.* fait un doublet de *Tivaz*, ce qui est vivement combattu par M. Meyer (*Völuspâ*, 226), qui a sur ce mythe une théorie très différente. M. *M.* conteste de plus, mais à tort selon nous, la possibilité d'un protogermanique *hohnijaz* = κυκνεῖος. Au lieu de comprendre *dieu-cygne*, il nous paraîtrait, toutefois, du moins d'après le bas-relief de Househead, plus exact de dire simplement *dieu au cygne*. Enfin, M. Meyer (*Völuspâ*, 227) conteste que le bas-relief soit réellement la traduction d'un mythe germanique, en s'appuyant sur Wieseler qui, dans *Gött. Gel. Anz.* 1874, page 1405, a signalé des Mars accompagnés de cygnes, objection qui ne nous paraît pas péremptoire, les soldats germains ayant pu préférer cette représentation de Mars, parce qu'elle traduisait mieux leur dieu *Tivaz*.

Si l'on admet avec M. *H.* que les Germains concevaient leur dieu du ciel *Tivaz* comme un « dieu au cygne », et, pour notre

compte, son opinion réduite à ces termes nous paraît très vraisemblable, on ne peut que l'approuver d'en retrouver des traces dans la légende de *Lohengrin*, le chevalier au cygne, légende qui s'est précisément localisée dans cet ouest de la Germanie d'où venaient les guerriers germains qui élevèrent des autels à *Mars Thingsus*, le dieu au cygne, et dans la légende anglo-saxonne du roi mythique Sceaf, que M. *H.* considère avec Grimm et Leo comme une variante imparfaite du même thème. M. *H.* aurait pu même rapprocher de la légende de *Lohengrin*, la légende indienne du roi *Nala* annoncé par des cygnes à *Damayamtî* et comme nous l'avons fait dans cette *Revue* (XVII, 352), la légende grecque de Ζεύς se changeant en cygne pour posséder Némésis (cf. von Schroeder, *Griechische Götter und Heroen*, I, 45). C'eût été là un nouvel argument en faveur de l'équation *Tivaz* = Ζεύς. M. *H.* nous paraît seulement avoir tort, quand il voit, dans le guerrier étincelant de lumière qui vient soutenir les droits d'Elsa de Brabant, le soleil brillant « *die am Morgen*, etc..., » (p. 157). En nous plaçant au point de vue des explications naturistes, il nous semble, au contraire, que le thème du chevalier au cygne ou du dieu au cygne est un de ceux qui paraissent le plus certainement avoir jadis fait partie de l'histoire d'un dieu du ciel, ainsi que M. *H.* l'a observé exactement dans son explication de *Tivazhohnijaz*. Au surplus, M. *H.*, ici, comme en d'autres endroits de son livre, abuse des explications naturistes. Son erreur fondamentale, comme celle de beaucoup de mythologues météorologistes, consiste à croire que le sens de la valeur naturiste des êtres mythiques a toujours existé à toutes les époques, et pour tous les traits de leur histoire divine. Le principal est d'établir des correspondances comme celles qu'il a très bien fait ressortir entre *Tivaz* et Ζεύς : chacun d'eux est dieu suprême, dieu des assemblées, dieu au cygne. Grâce à la transparence de leurs noms, on peut heureusement dire qu'ils ne sont que deux formes parallèles d'un même « grand esprit qui séjourne dans le ciel et y fait la pluie et le beau temps ». Mais aller plus loin est ours téméraire. L'oiseau qui accompagne Ζεύς et *Tivaz* est-soleil, l'éclair ou le nuage? On ne le sait pas et on ne le saura

probablement jamais. Les deux problèmes, d'ailleurs, sont loin d'avoir la même importance historique. Il est très utile de se rendre compte de la véritable nature de *Tivaz* et de Ζεύς. Leur rôle *mythique d'esprit du ciel* explique à la fois l'origine et la permanence de leur rôle *religieux*. Les mythes, ces petites histoires que l'on en racontait et qui ne forment pas partie essentielle de leur religion, peuvent évidemment dans beaucoup de cas servir à comprendre leur valeur naturiste. Mais il faut toujours s'en défier. Le sens d'un mythe qui n'était pas préservé par une conception religieuse a pu se perdre et le mythe est souvent devenu anonyme, s'accrochant, tantôt à tel nom et tantôt à tel autre.

M. *H.* signale encore un autre point de ressemblance entre Ζεύς et *Tivaz*. De même que Ζεύς, *Tivaz* était le dieu suprême, (*regnator omnium deus*, Tacite, *Germania*, 39), et portait à ce titre l'épithète d'**Ermnaz* « l'élevé » le grand dieu d'en-haut, tant au point de vue physique qu'au point de vue moral. L'*Irmin-sûl*, cette colonne de bois tournée vers l'Orient que vénéraient les Saxons, serait, en effet, d'après lui, le symbole de *Tivaz*, dieu du ciel et du soleil.

Tivaz était de plus considéré par plusieurs peuplades germaniques comme leur ancêtre mythique. Cela est certain pour *Tivaz* **Ermnaz*, l'*Irmin* des *Herminones*; les *Semnones*, une de leurs tribus, s'appelaient d'ailleurs *Ziuwarii* « descendants de Ziu ». M. *H.* croit de plus qu'il en est de même pour les *Ingvæones* et des *Istvæones* qui auraient vénéré comme auteurs de leur race un *Tivaz* **Ingvaz* et un *Tivaz* **Istvaz*, cette dernière épithète, littéralement « le Flambant » convenant mieux, suivant lui, au dieu du ciel et du soleil qu'à Wodan, ainsi que l'avaient admis Scherer et Müllenhoff.

Comme on le voit par la petite analyse que nous venons d'en faire, le travail de M. *H.* est une utile contribution à la reconstitution du Ζεύς germanique. La personnalité de ce dieu est en voie de se dégager, et l'on ne peut plus écrire comme M. Darmesteter avait le droit de le faire ici même, il y a dix ans : « Le dieu du ciel a disparu en Germanie sans laisser de trace. »

E. Monseur

LÉGENDES RUSSES

RECUEILLIES PAR APHANASSIEF, TRADUITES PAR LÉON SICHLER [1]

LA TRANSFORMATION

Il était une fois un homme riche, un autre pauvre ; le riche ne faisait que *banqueter* [2], le pauvre n'avait rien. Un vieux arrive chez le riche et lui demande de passer la nuit, disant :

— Maître, mon pigeon ! ne voudrais-tu pas me laisser passer la nuit?

Le riche ne lui donne rien et lui refuse sa demande avec fierté.

— Chez-moi, dit-il, jamais mendiants, pauvres et passants n'ont passé la nuit ; donc toi aussi tu ne la passeras pas. Va à cette *hata* qui a le ciel pour couvert ; là-bas, indigents, infirmes, passants, passent toujours la nuit, et toi aussi tu la passeras. On t'y laissera entrer !

Le vieux dit :

— Maître, mon pigeon ! montre où est cette hata qui a le ciel pour couvert?

Le maître montra plus haut :

— Voici la hata qui a le ciel pour couvert et où logent la nuit pauvres, mendiants, passants ; on t'y laissera entrer.

Alors le vieux caressa la tête de l'hôte et l'hôte devint cheval.

Le vieux demande au pauvre à passer la nuit et dit :

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 85.
2) Le mot du texte *bankète* semble d'origine étrangère.

— Petit maître, mon pigeon! laisse-moi entrer pour la nuit.

— On peut, mon vieux! Chez moi passent la nuit les indigents, les pauvres, les vagabonds.

— Mais, mon hôte, c'est que je suis avec un cheval.

L'hôte lui dit :

— Mon cher vieux! je n'ai pas où le loger et je n'ai pas de foin, que tu puisses lui donner à manger. Le vieux dit :

— Je le mettrai dans la cour, je lui jetterai sous lui du menu foin [1], et ainsi il mangera!

Alors le pauvre conduisit le cheval et le plaça dans la cour, et le vieux alla dans la *hata*. Le matin, quand il se fut reposé il dit :

— Je te fais présent de ce cheval pour ton indigence.

L'hôte commença à le remercier et dit à sa femme :

— Femme! prenons notre *hata* et traînons de l'échafaudage, échafaudons une nouvelle *hata*. Et ils échafaudèrent une *hata* [2].

Le vieux vint une seconde fois pour la nuit, mais ce maître ne le laissa pas entrer :

— Je suis le même vieillard et tu ne me laisses pas entrer!

Et il fit de nouveau une caresse au cheval qui devint homme; et le pauvre sans cheval devint de nouveau pauvre.

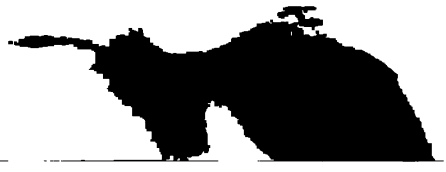
(Recueillie dans le district de Novogroudek, gouvernement de Grodno, par le précepteur de l'école seigneuriale de Novogroudek, M. Dmitriev.)

LE FRÈRE DU CHRIST

Un vieillard, en mourant, recommanda à son fils, de ne pas oublier les pauvres. Or, le jour de Pâques il se rendit à l'église et

1) *Kastritza*, menu foin restant après le lin et le chanvre.

2) Expliquant cette légende, M. Dmitrief dit : « L'année suivante, le voyageur (pèlerin) (le vieux, sous la forme duquel parut le Seigneur lui-même), vient une seconde fois chez le pauvre, caresse le cheval qui lui a été donné en présent, et il se change de nouveau en riche qui, après cela, défend à ses enfants d'être fiers et leur ordonne de toujours venir en aide aux pauvres.



prit des œufs rouges avec lui pour *faire Christos Voskress*[1], avec la confrérie des pauvres, bien que sa mère l'eût fortement grondé : elle était méchante, impitoyable pour les pauvres. A l'église il lui manqua un œuf, il restait un pauvre honteux et le gars l'invita chez lui pour *décarêmer*. Dès que sa mère vit le mendiant, elle fut très irritée :

— Tu ferais mieux, dit-elle, de décarêmer avec un chien, qu'avec un si vilain vieux!

Et elle ne *décarêma* pas. Et le fils décarêma avec le vieillard, puis ils allèrent se reposer. Et le fils voit que le petit vêtement du pauvre est bien piteux, mais que sa croix scintille comme du feu.

— Si nous échangions nos croix, dit le vieux ; sois mon *frère par la croix*!

— Non, frère[2]! répond le gars, si j'en voulais, je m'achèterais une croix pareille, mais, toi, tu ne saurais où t'en procurer.

Cependant le vieillard persuada au gars de faire l'échange et l'invita chez lui pour le mardi saint :

— La route, dit-il, la voici : prends ce petit sentier; mais dis seulement : « Bénis-moi, Seigneur! » et ainsi tu arriveras jusqu'à moi .

Le mardi même le gars sortit sur le petit sentier, disant : « Bénis-moi, Seigneur! » et il prit le chemin indiqué. Après avoir marché un peu, il entend des voix d'enfants :

— Frère du Christ, parle de nous au Christ : avons-nous longtemps à souffrir?

Il avance un peu et voit des jeunes filles qui déversent de l'eau d'un puits dans un autre.

— Frère du Christ, lui disent-elles, parle de nous au Christ : avons-nous longtemps à souffrir?

Il va plus loin et voit une haie sous laquelle on aperçoit des vieillards : ils sont tout couverts de fange, et disent :

1) Cette coutume consiste à s'embrasser à la messe de minuit ou le jour de Pâques, en disant : *Christos Voskresse*, « Christ est ressuscité » et en échangeant des œufs. L. S.

2) Cette appellation est très commune en Russie.

— Frère du Christ, parle de nous au Christ : Avons-nous longtemps à souffrir ?

Il va toujours plus loin, plus loin et aperçoit ce même vieillard avec lequel il avait *décarêmé*. Le vieillard lui demande :

— N'as-tu pas vu quelque chose en route?

Le gars lui raconte tout comme c'était.

— Eh bien! me reconnais-tu? dit le vieillard, et alors seulement le moujik reconnut que c'était le Seigneur Jésus-Christ lui-même.

— Pourquoi est-ce, Seigneur, que les enfants souffrent?

— Leur mère les a maudits, ils ne peuvent entrer au paradis!

— Et les jeunes filles?

— Elles vendaient du lait, y mêlaient de l'eau, maintenant elles verseront éternellement de l'eau!

— Et les vieillards?

— Quand ils vivaient dans le blanc univers, ils disaient : pourvu que nous vivions bien dans ce monde, dans l'autre, c'est indifférent que nous y servions même à caler une haie! Alors ils resteront éternellement sous une haie. Puis le Christ conduisit le moujik à travers le paradis et dit qu'une place lui était préparée (le moujik n'en voulait pas sortir!). Après quoi il le mena dans l'enfer, et dans l'enfer est assise la mère du moujik. Il se mit à supplier le Christ :

— Fais-lui grâce, Seigneur!

Le Christ lui ordonna de tresser d'abord une corde en chènevotte. Le Seigneur apparemment en avait décidé ainsi! le moujik apporte la corde au Christ :

Bien, dit-il, tu l'as tressée pendant trente ans, tu as pris assez de peine pour ta mère : tire-la de l'enfer.

Le fils jette la corde à sa mère assise dans de la poix brûlante. La corde ne brûle pas — Dieu le veut ainsi! Le fils a presque retiré sa mère; il la saisit déjà par la tête, mais elle pousse un cri sur lui :

— Ah! chien, tu m'as presque étouffée.

La corde se rompt et la pécheresse roule de nouveau dans la poix bouillante.

— Elle n'a pas voulu, dit le Christ, maîtriser son méchant cœur; qu'elle reste en enfer pour la vie éternelle!

(Communiqué par P. V. Kiréevsky).

LE DIT DE SAINT GEORGES

EGORIE LE BRAVE [1]

Or, dans la ville, dans Jérusalem, — voici ce qui se passait sous le tsar Théodore, sous la tsarine Sophie : — Elle enfanta pour Théodore trois filles — et un troisième enfant : Egorie le brave. — Il sort de cette terre, de cette terre juive, révoltée, le tsar [2] Mertemianichtcha. — Il fait captives les trois filles de Théodore, — et le quatrième prisonnier fut Egorie le brave. — Le cruel tsar Mertemianichtcha — dit à saint Egorie : — « Or çà, Egorie le brave, mon soleil! — Ne crois pas au Christ en personne, — au Christ, le tsar des cieux! — mais crois à Satan, — l'ennemi et le diable. » — Saint Egorie dit : « Je ne crois pas à Satan l'ennemi — à Satan l'ennemi et le diable; — je crois au Christ en personne, — à lui-même, le tsar des cieux! — Le cruel tsar — se met en courroux contre Egorie — dirige sa colère sur le saint corps de Egorie : — il ordonne de tailler Egorie à coups de hache. — Les haches touchent mal Egorie, — leur tranchant se brise, au contact du corps saint d'Egorie.

Le cruel tsar — dit à Egorie le saint : — Or ça! Egorie le brave, etc. — Saint Egorie dit : « Je ne crois pas, etc. — Le cruel tsar — se met en courroux contre saint Egorie — sa colère se dirige sur le saint corps — le saint corps de Egorie : — il ordonne de faire bouillir le corps de Egorie dans le goudron. —

1) *Egorie* est le nom populaire russe de Saint Georges, ainsi que le diminutif Lourie. (Voir, à propos de ce saint, les *Légendes chrétiennes de l'Oukraine* de M. Dragomanof, traduites par M. Eugène Hins dans la *Revue des Traditions populaires*. Tome III. n° 6.)

2) Le terme russe *Tzaristcha*.

Le goudron prend mal Egorie, — et à la surface du goudron Egorie surnage, — chante des versets angéliques et fait entendre des paroles d'Évangile.

Le cruel tsar — se met en courroux, etc. — ordonne de scier Egorie. — Les scies prennent mal Egorie, — leurs dents se cassent, — au contact du corps saint de Egorie; — le cruel tsar — ordonne de forger pour Egorie des bottes de fer — de le placer sur des plaques en fonte chauffées à blanc. — Les bottes prennent mal Egorie, — il reste debout dans ses bottes, — chante des versets chantés par les chérubins, — et prononce toujours des paroles évangéliques. — Le tsar ordonne de creuser des caves à Egorie — de lui creuser des caves profondes, — une cave longue de quarante sajènes — profonde de vingt sajènes; — il fait asseoir Egorie dans la profonde cave, — et lui-même, le chien, dit *en manière de conjuration* : — Egorie n'ira plus dans la sainte Russie, — ne verra plus le rouge soleil, — n'entendra plus le son des cloches, — n'ouïra plus la lecture et le chant d'église! — Il l'enferma avec un bouclier de chêne, — le mura avec des planches en fonte, — combla la cave avec des sables couleur de rouille. — Par ordre de Dieu, sur la prière d'Egorie, — des vents impétueux se levèrent de la sainte Russie, — de la sainte Russie s'éleva l'ouragan et le tourbillon; — ils dispersèrent les sables jaunes, — disjoignirent les planches de fonte, — balayèrent tous les remparts en chêne. — Egorie sort vers la sainte Russie, — va dans sa ville Jérusalem. — Que Jérusalem-grad[1] reste debout; — il n'y a que des églises!... et il s'en dresse une — une église de Dieu, une cathédrale, remplie de piété : — dans cette église se tient sa mère, — sainte Sophie la très sage, — devant les *ikones* saintes elle prie Dieu; — sa prière est portée à Dieu. — Elle aperçoit Egorie le brave, — l'appelle : Mon cher enfant, — et lui dit cette parole : — « Or çà! Egorie le brave, mon jour (mon soleil)! — Choisis-toi un palefroi gris de More, — attaché à douze chaînes en fer, — chevauche par la rase campagne. »

1) *Grad, gorod* veut dire ville

Saint Egorie s'en va en chevauchant, — affermir la sainte foi, — et il arrive — sur des forêts dormantes! — l'arbre s'enroulait à l'arbre, — s'inclinait vers la terre humide. — Egorie ne peut pas facilement passer outre; — saint Egorie dit : — « Or çà, forêts sombres, — forêts sombres et dormantes! — dispersez-vous, forêts, par toute la terre, — ne croyez pas à Satan l'ennemi ; — Satan l'ennemi et le diable, — mais croyez au Christ même, — au Christ, le tsar des cieux. » — Les forêts se sont dispersées par toute la terre.

Et Egorie chevauche de nouveau, — affermit la sainte foi, — et il arrive à des montagnes élevées, qui murmurent ; — une montagne se joignant à une autre ne se disjoint pas. — Egorie ne peut pas facilement passer ; — saint Egorie dit : — « Or çà, vous, montagnes murmurantes! — dispersez-vous, montagnes, par toute la terre, — ne croyez pas à Satan l'ennemi, — l'ennemi et le diable, — mais croyez désormais au Christ même, — le tsar céleste. » — Les montagnes se sont dispersées par toute la terre.

Et de nouveau Egorie chevauche, — va affermir la sainte foi, — et tombe — sur un troupeau de bêtes, de serpents; — Egorie peut mal passer ; — saint Egorie dit : — Or çà, vous, animaux cruels! — dispersez-vous par toute la terre, ne croyez pas, etc. — Les bêtes se sont dispersées par toute la terre. — Et de nouveau Egorie chevauche, — et tombe de nouveau sur un troupeau de serpents, — de serpents, de bêtes, — que font paître trois pâtres, — trois charmantes sœurs. — Egorie ne peut passer ; — le saint Egorie, le soleil, — descend de son âne blanc, — saisit son sceptre pointu[1], — et il décime le troupeau de serpents, — tout le troupeau de serpents, de bêtes ; — et lui-même dit cette parole : — « Or çà, vous, les trois pâtres, les trois charmantes sœurs! — Allez dans votre ville de Jérusalem — et baignez-vous dans la rivière le Jourdain ; — vous vous êtes toutes remplies d'esprit

ır, — d'esprit impur, de révolte. »

de nouveau Egorie chevauche, — affirmant la sainte foi ;

[1] Après ce vers dans un manuscrit plus long se trouvent ces deux vers :
end des lattes, des lattes menues, — les lattes se changent en flèches
ées.

— et de nouveau Egorie arrive — aux portes césariennes, aux portes de Jérusalem : — Or sur ces portes est assis l'oiseau ostraphile, — tenant dans ses serres un esturgeon. — Il ne fait pas bon pour Egorie de passer, — saint Egorie dit : — Or ça, toi, petite mère, l'oiseau ostraphile! — ne crois pas en Satan l'ennemi, etc. — Vole, oiseau, vers la mer bleue, — bois et mange ce qui est ordonné (permis), — ce qui est ordonné, ce qui est béni, — et fais des petits sur la mer bleue. »

Et de nouveau Egorie chevauche etc., — et arrive droit — sur le cruel tsar Martemianichtcha; — ce chien a aperçu Egorie le brave, — il a crié, le chien, en manière de bête, — il a sifflé, le chien, en manière de serpent. — Saint Egorie le brave, le soleil — descend de son âne blanc, — saisit sa massue de fer, abat sur place le tsar Martemianichtcha. — Le sang juif couvre Egorie, — le sang juif, sang de révolté; — il se tient dans le sang jusqu'aux genoux — et saint Egorie dit : — « Or çà, toi, mère, terre humide! — aspire le sang juif, — le sang juif révolté » — La petite mère la terre humide s'entrouvre, — sur deux côtés, de trois quarts, — engloutit le sang juif.

De son vivant Egorie a été martyr sur le libre univers, — et s'est purgé de ses péchés. — A notre Dieu gloire à présent et dans l'éternité et dans les siècles. *Amen*.

(Recueilli par Dale. Gouvernement de Perm).

ÉLIE LE PROPHÈTE ET NICOLAS

C'était il y a longtemps; vivait un pauvre moujik. Il observait toujours le jour de Nicolas; quant à celui d'Élie, jamais, jamais. Il se mettait même à travailler; pour Nicolas le saint, il faisait même dire une messe, mettait un cierge; quant à Élie le prophète, il oubliait même d'y penser.

Or, une fois d'aventure Élie le prophète et Nicolas traversent le champ de ce moujik; chemin faisant ils regardent; sur la plaine se

dressent des verdures si belles, que l'âme ne peut se rassasier de joie.

— Quelle belle récolte ça fera, quelle récolte! dit Nicolas. Le moujik, il est vrai, est un brave homme, bon, pieux; il se souvient de Dieu et connaît les saints! Le bien lui viendra à pleines mains.

Ah! c'est ce que nous verrons, dit Élie; il n'en aura peut-être pas tant de bien. Quand je brûlerai avec la foudre, quand je détruirai par la grêle tout le champ, alors ton moujik saura la vérité et honorera le jour d'Élie.

Ils discutèrent, discutèrent et se séparèrent chacun de son côté. Nicolas alla aussitôt chez le moujik :

— Vends, lui dit-il bien vite, au *père* (nom donné aux prêtres) de saint Élie, tout ton blé sur pied; sans quoi il ne te restera rien, Élie te le détruira par la grêle.

Le moujik de courir chez le pope :

— Ne m'achèterais-tu pas, petit père, mon blé sur pied? Je te vends tout mon champ; il me survient une telle nécessité d'argent, que sitôt sorti de la poche il faut le donner! achète, petit père! je te le donnerai à bon compte.

Ils marchandèrent, marchandèrent. Enfin le moujik conclut le marché; il prit l'argent et s'en alla chez lui.

Il se passa un temps plus ou moins long; un nuage menaçant s'amoncela, s'avança, frappa partout d'une effrayante averse et de grêle le champ du moujik, coupa tout le blé comme avec un couteau, ne laissa pas une petite parcelle. Le lendemain Élie le prophète vint à passer devant avec Nicolas et dit :

— Regarde comme j'ai détruit le champ du moujik!

— Du moujik? Non, frère! tu as bien saccagé, mais ce champ est au pope d'Élie et non pas au moujik.

— Comment au pope?

— Oui c'est ainsi; le moujik — il y a de ça bientôt une semaine — l'a vendu au père de saint Élie et en a reçu tout l'argent. pour cela, sans doute, que le pope pleure après l'argent! Attends! dit Élie; je vais de nouveau arranger la plaine, era trois fois plus belle qu'auparavant. »

Ils causèrent un peu et partirent chacun de son côté. Nicolas alla de nouveau chez le moujik :

— Va, dit-il, chez le pope, rachète le champ : tu seras en bénéfice.

Le moujik se rendit chez le pope, salua et dit :

— Je vois, petit père, que le seigneur Dieu a envoyé un malheur : tout ton champ est détruit par la grêle, à y rouler une boule ! c'est qu'il doit en être ainsi, si nous partagions le péché ensemble ; je reprends mon champ et voici pour toi, pour ta pauvreté, la moitié de ton argent.

Le pope se réjouit et ils se frappèrent aussitôt les mains [1].

Sur ces entrefaites — on ne sait comment — le champ du moujik se mit à se refaire ; de vieilles racines poussèrent de nouveaux et frais rejetons. Les nuages chargés de pluie ne font que se porter au-dessus de la plaine et abreuvent la terre, il vint un blé magnifique, haut et fourni : on ne voit pas une mauvaise herbe ; et l'épi s'est rempli, plein, plein et se courbe vers la terre. Le petit soleil envoie ses chauds rayons, le blé mûrit : c'est littéralement de l'or qui pousse dans le champ. Le moujik coupe beaucoup de gerbes, en entasse plusieurs meules ; il se prépare à le charrier et à mettre les meules ensemble. A ce moment viennent encore à passer Élie le prophète et Nicolas. Élie promène gaîment ses regards sur tout le champ et dit :

— Vois, Nicolas, quelle bénédiction (abondance) ! voilà comment j'ai récompensé le pope, il ne l'oubliera de sa vie...

— Le pope ? non frère ! l'abondance est grande, mais le champ est... au moujik ; ici le pope n'aura aucun profit.

— Comment ?

— En vérité ! Quand la grêle eut frappé tout le champ, le moujik s'en alla chez le petit père de saint Élie et le lui racheta pour moitié prix.

— Attends donc ! dit Élie le prophète ; je vais ôter tout profit au blé ; quelle que soit la quantité de gerbes que le moujik entasse, il n'en battra jamais plus d'un tchetverik.

1) En signe de conclusion.

Mauvaise affaire! pense Nicolas; aussitôt il se rend chez le moujik :

— Fais attention, dit-il, quand tu battras le blé, n'en mets jamais plus d'une gerbe à la fois.

Le moujik bat son blé : une gerbe, un tchetverik de grains. Il remplit toutes ses farinières, tous ses magasins de blé, et il en reste encore beaucoup; il fait dresser de nouveaux magasins et les remplit, pleins, pleins.

On ne sait comment Élie le prophète passe avec Nicolas devant sa cour, regarde d'ici delà et dit :

— En voilà des magasins qu'il a déployés! que va-t-il donc y verser?

— Ils sont déjà pleins, répond Nicolas.

— Mais d'où le moujik a-t-il donc pris autant de blé?

— Pardi! chacune de ses gerbes lui a donné un tchetverik de grains; quand il a commencé à battre il a toujours mis une seule gerbe sur l'aire.

— Ah! frère Nicolas! dit Élie en devinant; c'est toi qui redis tout cela au moujik.

— Bon, en voilà une idée : je m'en vais redire...

— Fais en ce que tu veux, c'est ton affaire! Mais, le moujik se souviendra de moi!

— Que lui feras-tu donc?

— Mais ce que je lui ferai, je ne te le dirai pas.

— Ah! quand le malheur vient, c'est le malheur! pense Nicolas et il court encore chez le moujik :

— Achète, dit-il, deux chandelles, l'une grande, l'autre petite et fais telle et telle chose.

Le lendemain, Élie le prophète et Nicolas le saint passent ensemble sous la forme de voyageurs, et ils rencontrent le moujik : il porte deux cierges, l'un grand, d'un rouble, et l'autre d'un kopek.

— Petit moujik où diriges-tu tes pas? demande Nicolas.

— Mais, voilà, je vais mettre un cierge d'un rouble à Élie le prophète; il a été si miséricordieux pour moi! La grêle a frappé le champ, alors lui, le petit père, il s'est efforcé, et m'a donné une récolte deux fois plus belle que la précédente.

— Et le cierge d'un kopek, pourquoi est-ce faire?

— Ah! celui-là c'est pour Nicolas! dit le moujik et il alla plus loin.

— Et toi, Élie, tu dis que je rapporte tout au moujik; tu vois bien toi-même, maintenant, combien c'est vrai!

Tout se termina par là; Élie le prophète fut touché, cessa de menacer le moujik de malheur; et le moujik continua à vivre en chantant, et désormais honora également et le jour d'Élie et celui de Nicolas.

(Recueilli de la bouche d'un paysan du gouvernement de Iaroslav.)

REVUE DES LIVRES

K. J. Neumann. — Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. I. Leipzig, Veit. 1890; in-8 de XII et 334 p.

Depuis les premiers jours où la société chrétienne s'est occupée d'histoire ecclésiastique, son attention s'est portée de préférence sur la période héroïque où les églises naissantes soutinrent la lutte pour la vie contre la société antique représentée par l'empire romain. Il semble qu'il ne devrait y avoir plus rien de nouveau à dire sur les persécutions ou, pour parler plus exactement, sur les rapports des églises chrétiennes et de l'empire romain. Cependant, loin de tarir, la source des travaux historiques consacrés à cet ordre d'études, jaillit avec plus d'abondance que jamais, en Allemagne comme en France. C'est qu'il s'en faut de beaucoup que le sujet soit épuisé. Il a été rajeuni, au contraire, par les ressources nouvelles de la critique et de l'archéologie. Le grand travail critique entrepris par les théologiens indépendants sur la littérature chrétienne des trois premiers siècles a changé, en bien des points, les idées régnantes sur la chrétienté de cette époque. L'histoire de l'empire romain a été reprise de nos jours, on sait avec quel succès, et a permis de se faire une conception plus équitable d'une période que l'on se plaisait à taxer trop légèrement de décadence et qui, pour avoir été dure à l'Église, semblait présenter un ramassis de tous les vices. L'archéologie chrétienne a permis de pénétrer plus avant dans la vie intime de certaines communautés chrétiennes. La découverte et l'étude d'un nombre extrêmement considérable d'inscriptions ont renouvelé la connaissance des institutions antiques et ouvert à l'historien un vaste domaine de la vie sociale, publique et privée, dont les témoignages littéraires ne permettaient pas de saisir toute l'importance. Enfin la séparation fâcheuse de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire profane disparaît de plus en plus. L'histoire de l'Église tend à se sécullariser. Les théologiens comprennent qu'il est impossible d'extraire l'Église du milieu social où elle s'est développée, comme si elle s'était constituée par elle-même, en vertu d'une force surnaturelle, sans rapports incessants avec la société païenne, et les historiens profanes comprennent mieux qu'autrefois qu'il n'est pas sans profit pour eux d'étudier les travaux de la critique théologique indépendante sur la littérature chrétienne.

Ces réflexions s'appliquent entièrement à l'œuvre du professeur strasbour-

geois que je présente ici à nos lecteurs et dont je leur recommande chaleureusement la lecture. Est-ce à dire qu'il y ait beaucoup de résultats nouveaux dans cet ouvrage? Non pas, et l'on ne saurait s'y attendre en pareille matière. Mais je ne connais pas de livre où la question soit traitée d'une façon plus complète, plus claire, sans aucun parti pris, et non pas seulement d'après les travaux des autres, mais le plus souvent après une étude directe et personnelle des documents, ce qui, lorsqu'il s'agit d'actes de martyrs, n'est pas peu dire. M. Neumann n'est pas théologien de profession, mais il connaît admirablement toute la littérature théologique; il est au courant de toutes les questions. Et ceci encore est un mérite qu'il ne faut pas déprécier, en présence de la surabondance des produits que la littérature théologique enregistre chaque année en Allemagne.

J'approuve aussi la réserve extrême qu'il observe à l'égard des actes des martyrs. A très peu d'exceptions près ils sont dénués de valeur historique, même lorsqu'il est permis de soupçonner qu'ils reposent sur des comptes rendus primitifs authentiques des procès intentés aux martyrs. La présence de quelques termes juridiques exacts ne suffit pas à garantir l'exactitude du récit entier, car ces termes étaient usuels dans la société romaine et se présentaient naturellement sous la plume du panégyriste qui rédigeait une relation de martyre, en visant plutôt à l'édification de ses coreligionnaires qu'à la reproduction exacte des événements. Les Actes des martyrs sont une littérature d'édification plutôt que des documents historiques. Ils renferment souvent des données précieuses sur les croyances, les superstitions ou les détails de la vie quotidienne parmi les chrétiens. Il ne faut s'en servir qu'avec la plus grande prudence pour reconstituer l'attitude des autorités romaines à l'égard des chrétiens.

M. Neumann n'a encore publié que son premier volume. Il l'arrête fort judicieusement à la persécution de Decius, par l'étude de laquelle il ouvrira le second volume. C'est, en effet, non seulement la première persécution générale, mais encore la première persécution proprement dite ou du moins la première vraiment importante, puisque celle de Maximin ne put pas avoir son plein effet. L'édit de Septime Sévère ne vise que la propagande chrétienne; il n'interdit pas la profession du christianisme chez ceux qui font déjà partie de l'Église.

Ce premier volume se divise en deux parties. D'abord l'auteur expose l'histoire suivie des rapports des églises chrétiennes avec l'État romain. Il passe rapidement, dans l'Introduction (54 p.), sur les événements antérieurs au règne de Commode. Dans un premier chapitre (p. 55 à 94) il montre l'importance de la constitution du régime synodal, la naissance d'un gouvernement ecclésiastique, la formation de la Grande Église, par réaction contre le gnosticisme et le montanisme. L'État ne se trouve plus en présence de communautés isolées, mais d'associations reliées les unes aux autres dans la même province et en relations suivies les unes avec les autres à travers tout l'empire. Le second chapitre (p. 95 à 154) décrit la situation des chrétiens à l'égard de la société au

début du IIe siècle; l'auteur y passe en revue tous les éléments de la vie sociale, de quelle façon les chrétiens s'en accommodaient et quel parti ils tiraient des lois existantes sur les associations; il compare la politique de Tertullien à celle de Clément d'Alexandrie et étudie la persécution de l'an 197 à Carthage. Le troisième chapitre (p. 155 à 209) est consacré à la persécution de l'an 202 et à la situation des chrétiens sous les empereurs syriens; le quatrième (p. 210 à 230) au règne de Maximin, le cinquième (p. 231 à 254) au règne de Philippe l'Arabe. M. Neumann rattache à la célébration du millième anniversaire de la fondation de Rome une recrudescence de l'opposition du vieil esprit romain contre la chrétienté, une préparation aux violences de Decius.

La seconde partie se compose d'une série d'appendices sur Hippolyte, sur la date et l'origine du *Contre Celse* d'Origène, sur les *Acta Sanctorum* et d'un catalogue des martyrs depuis Commode jusqu'à Decius.

On voit par ce résumé que M. Neumann a mis à la base de son récit une histoire du développement de l'Église chrétienne depuis Commode jusqu'au milieu du IIIe siècle. Je me garderai de lui en faire un reproche, alors même que, poussé peut-être par la curiosité d'un historien qui n'est pas théologien de profession, il a parfois fait des excursions dans des questions qui ne se rapportent que de loin à son sujet. Il a vu juste en cherchant à se rendre bien compte des transformations opérées dans les églises pendant le IIe et le IIIe siècle, pour être à même de comprendre les transformations des mesures que l'État prend contre elles. Je lui reprocherais plutôt de ne nous pas avoir présenté suffisamment la contrepartie, c'est-à-dire l'histoire de la transformation que la société romaine, considérée en elle-même et sans tenir compte du christianisme, a subie pendant la même période. Ce n'est pas seulement l'Église qui a changé, c'est aussi la société païenne, l'État. Il s'est opéré, notamment, dans le monde païen une transformation religieuse très remarquable qui a trouvé son expression la plus caractéristique dans l'entourage des Sévères, et qui correspond à un changement capital de la conception de l'idéal de la vie. Dans son ouvrage, je ne vois pas suffisamment comment les poursuites contre les chrétiens, au IIe siècle, sont en général provoquées par des explosions de la haine populaire qui les rend responsables de tous les malheurs et les traite en ennemis du genre humain, tandis qu'au IIIe siècle les dispositions de la foule sont modifiées et l'opposition vient d'en haut, du gouvernement qui redoute désormais la puissance de l'Église et la juge incompatible avec la souveraineté de l'État.

Le tableau du développement de l'Église est en général exact. Encore une fois M. Neumann est un historien ecclésiastique des plus compétents. Sur quelques points seulement je lui chercherais volontiers chicane. Il a puisé aux meilleures sources ce qu'il dit sur les origines de l'épiscopat. Toutefois il est un point qu'il n'a pas signalé et qui me paraît avoir son importance, c'est que l'évêque est le représentant de la communauté dans les relations avec les autres communautés, par la nature même de ses fonctions. A l'égard des autres

chaque église se personnifiait pour ainsi dire en son évêque. Cela contribua singulièrement à étendre son autorité à mesure que les relations des églises les unes avec les autres devinrent plus nombreuses. Il aurait fallu également faire ressortir l'influence qu'exerça sur les rapports des églises chrétiennes avec l'empire et sur l'évolution du christianisme, l'extension croissante de la nouvelle religion en Afrique et en Occident. M. Neumann ne manque pas de signaler le rôle prépondérant de l'Église de Rome dès le IIIe siècle ; mais cette influence, elle ne la doit pas seulement au fait qu'elle est la plus nombreuse, la plus riche, l'église de la capitale. L'Église de Rome était la seule église apostolique d'Occident ; son autorité morale s'exerçait sur un domaine beaucoup plus étendu que les églises apostoliques d'Orient, plus nombreuses et trop souvent rivales. A partir du moment où le christianisme se répandit en Occident, le point où toutes les controverses et les luttes intestines de l'Église devaient aboutir et trouver une solution, c'était Rome, parce que l'opinion de Rome jetait dans la balance d'un seul coup toute la chrétienté africaine et occidentale. Il en résulta un accroissement de forces considérable pour le christianisme qui échappa aux discussions interminables des Grecs, à la dégénérescence dont il était menacé par l'envahissement de l'esprit oriental. Et cela d'autant plus que l'Église de Rome fit preuve dès ces temps antiques d'un esprit singulièrement politique, d'une puissance d'accommodation aux besoins du temps et aux circonstances, qui donna un caractère nouveau à la société chrétienne. Triomphant du gnosticisme, échappant au montanisme, se débarrassant, non sans peine, des rigoristes, des esprits étroits et absolus qui voulaient constituer une chrétienté fermée et comme isolée au sein de la grande société, elle adapta l'Église aux conditions du monde ambiant et changea ainsi, du tout au tout, les conditions dans lesquelles devait se dérouler la lutte de l'Église et de l'État. Voilà ce qui ne ressort pas du livre de M. Neumann et ce qu'il convient, ce me semble, d'y ajouter.

Le second volume doit paraître incessamment. S'il est digne du premier, nous aurons dans l'œuvre de M. Neumann une excellente histoire des persécutions et une preuve de plus de ce phénomène très sensible pour ceux qui sont familiarisés avec la littérature scientifique allemande, que le nombre des savants de ce pays, qui savent faire un livre et non pas seulement compiler des notes, augmente de plus en plus.

JEAN RÉVILLE.

ÉMILE GEBHART. — **L'Italie mystique, histoire de la renaissance religieuse au moyen âge**, 1 vol. in-16 ; Paris, Hachette.

M. Gebhart est un des hommes qui, non seulement en France, mais encore en Europe, connaissent le mieux, goûtent le plus et font davantage aimer la

littérature italienne. C'est ce que savent tous ceux qui ont suivi ses cours, lu les *Essais de critique et d'histoire* et les *Origines de la Renaissance en Italie*. Mieux que personne, M. Mézières[1] a fait voir que l'*Italie mystique* n'est pas inférieure aux précédents volumes. Ce n'est pas seulement, en effet, une œuvre littéraire d'une incontestable valeur. M. Gebhart croit que la religion fut, au moyen âge, l'œuvre du génie italien, que la poésie, l'art et la politique qui, dès le XIII[e] siècle, firent de l'Italie le principal foyer de la civilisation occidentale, reçurent du sentiment religieux une constante et très noble inspiration. C'est pourquoi il a entrepris d'en étudier l'histoire à cette époque. Ce qui l'a surtout attiré, c'est la religion originale de Pierre Damien, d'Arnauld de Brescia, de Joachim de Flore, de saint François, de Jean de Parme, de Fra Salimbene, de sainte Catherine de Savonarole, de Contarini, celle de Dante et de Pétrarque, de Giotto, de Fra Angelico et de Raphaël, d'Olimpia Morata, de Vittoria Colonna et de Michel-Ange. Elle commence, peut-on dire, au temps de Grégoire VII — je remonterais volontiers à Gerbert, — prend pleine conscience d'elle-même avec François d'Assise et se termine quand le concile de Trente, aidé de l'Inquisition, impose à la chrétienté une règle morale, une dévotion, une méthode religieuse d'une uniformité absolue.

L'*Italie mystique* relève donc non moins de l'histoire des religions que de l'histoire littéraire. Elle est pour la première d'autant plus intéressante que l'auteur, avec une intelligente impartialité et une sympathie profonde, a consulté, outre les sources spéciales, celles dont tirent surtout parti d'ordinaire les historiens des hommes et des institutions, des arts et des littératures.

Distinguant trois éléments principaux, l'église de Rome, la conscience chrétienne et le rationalisme, il s'est proposé de raconter, dans l'*Italie mystique*, la période héroïque de la renaissance religieuse au moyen âge : les premières velléités d'hérésie ou de schisme avec Arnauld de Brescia et Joachim de Flore, saint François et sa création religieuse, Frédéric II et la civilisation de l'Italie méridionale, la renaissance du joachimisme au sein de l'Institut d'Assise, l'œuvre militante du Saint-Siège entre Innocent III et Boniface VIII, la rénovation des arts et de la poésie avec Giotto, Jacopone de Todi et le Dante.

M. Gebhart trace à grands traits, mais en s'appuyant sur des faits bien précis, les conditions morales et religieuses de l'Italie, antérieurement à Joachim de Flore : Arnauld de Brescia a eu pour idéal une papauté dépourvue, comme celle des premiers siècles, de tout pouvoir et de tout droit sur la société politique ; cet idéal a été, quelques années, celui de Rome républicaine et de l'Italie communale. Je lui sais gré de n'avoir pas fait d'Arnauld, pour son œuvre italienne, un disciple d'Abélard. J'aurais même souhaité qu'il ne donnât pas accessoirement une place aussi grande à ce dernier. Sa réputation, d'ailleurs récente, est due à aventures bien plus qu'à ses écrits. Nulle part en effet on n'aperçoit dans

[1] *Temps* du 20 août 1890.

ceux-ci l'originalité que Cousin lui a accordée, parce qu'il ne connaissait ni Jean Scot, ni Gerbert, ni même Alcuin, Raban Maur ou Heiric d'Auxerre, parce qu'il ne voulait pas se réclamer de l'orthodoxe saint Anselme, qui lui rappelait ses adversaires « les théologiens ».

Comme Dante, M. Gebhart place Joachim de Flore « avec qui s'élève l'étoile d'un Noël nouveau », à côté de saint Anselme, de Hugues de Saint-Victor et de saint Bonaventure. Fort judicieusement il voit un successeur de saint Augustin en Jean Scot par qui furent fondues l'une avec l'autre les deux théories johannites, l'Apocalypse et l'Évangile. Quant à Amaury de Chartres, qui effraya l'Église en donnant une forme dogmatique à la croyance au troisième Testament et à la révélation par le Paraclet, M. Gebhart ne croit pas qu'il ait eu, avec Joachim de Flore, aucune relation intellectuelle. N'auraient-ils pas l'un et l'autre puisé, directement ou indirectement, chez ce Jean Scot dont on ne saurait exagérer l'influence au moyen âge? On pourrait d'ailleurs en relisant la *Concorde*, le *Commentaire sur l'Apocalypse*, le *Psaltérion aux dix cordes* qui annonçaient l'Évangile éternel, l'Évangile spirituel du Christ, par lequel disparaîtra l'Évangile littéral et tout temporel et auquel répondra une évolution dans la conscience, dans le corps entier du christianisme, signaler plus d'une ressemblance avec les idées exprimées par saint Anselme qui, malgré lui, abbé puis archevêque, ne trouvait de charmes que dans la vie contemplative.

Les deux admirables chapitres, d'une intuition si pénétrante et d'une exposition si sobre, qui traitent de saint François d'Assise et de l'apostolat franciscain, de Frédéric II et de l'esprit rationaliste de l'Italie méridionale, montrent combien la psychologie de ceux qui ont joué un rôle littéraire, politique, philosophique ou religieux jette de lumière sur les idées et les sentiments qui règlent la conduite de leurs contemporains[1]. L'appréciation de deux personnages si bien jugés et si différents, du mystique dont les oiseaux pleurent la mort et du rationaliste qui vit en bonne intelligence avec des musulmans et des juifs, suffirait à montrer en M. Gebhart un historien aussi bien informé qu'impartial.

Il y autant de finesse et de sagacité érudite dans le chapitre consacré à l'exaltation du mysticisme franciscain, à l'Évangile éternel, à Jean de Parme et à Fra Salimbene. Je recommande les passages où M. Gebhart raconte comment l'Université, pour combattre les mendiants qui prétendaient enseigner publiquement, faussa les propositions de Gérard de Borgo-San Donnino et de Joachim pour les rendre plus hérétiques et où il trace le portrait exquis de Salimbene, l'historien des ermites, des *ribaldi*, des *trutani*, des *trufatores*, des *saccati*, des *apostoli*, des *gaudentes*, etc.

1) Je me permets de renvoyer à ma conférence d'ouverture à l'Ecole des Hautes Études sur *l'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie* et à mon *Mémoire sur l'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être*. — Le livre de M. Gebhart m'a confirmé une fois de plus dans des idées que je crois tout à fait justes.

Ensuite vient l'élection de Piétro (Célestin V), le paysan des Abruzzes, « fanatique et borné », qui avait, en présence de Grégoire X, accroché sa cagoule à un rayon de lumière et qui mourut, après son abdication, dans une cellule si étroite qu'il y dormait la tête appuyée sur l'autel où il célébrait la messe !

Le poète, Jacopone de Todi, mystique et ennemi de Boniface VIII, nous conduit, par la Légende dorée et Giotto, au Dante, « la plus haute figure, avec saint François, de l'Italie mystique ». L'originalité de ce dernier, dit M. Gebhart, est dans l'accord de la foi régulière avec des vues qui lui sont propres sur la justification, le salut et la damnation. A la tradition qui lui donnait l'enfer, il ajoute la région presque bienheureuse où sont reléguées les ombres des sages antiques, la prairie ombreuse où les grandes âmes païennes, et avec elles l'Antechrist Averroès, conversent dans la paix éternelle. Au purgatoire il place comme gardien Caton le stoïcien; au paradis, il met le Troyen Riphée qui mourut pour sa patrie et le bon empereur Trajan. Pour lui le péché suprême n'est ni l'hérésie, ni l'incrédulité, c'est le renoncement timide au devoir actif, au dévouement, à la vie! Qu'on lise le travail, fort estimable à coup sûr, d'Ozanam sur Dante, et l'on verra quelle difference il y a entre un libre esprit qui ne cherche que la vérité et l'homme, même le plus éminent, sans cesse occupé de justifier l'orthodoxie de son héros! Ce qui d'ailleurs est d'autant plus difficile, qu'au temps de Bérenger, sont condamnées des opinions sur l'Eucharistie qui étaient presque incontestées au temps de Jean Scot et qu'Abélard est poursuivi au concile de Sens pour des doctrines entièrement opposées à celles qui, tirées du même ouvrage, l'avaient fait enfermer, après le concile de Soissons, au monastère de Saint-Médard.

Je voudrais encore qu'on rapprochât les lignes où Dante raconte, qu'après la mort de Béatrix, il trouva dans la lecture des philosophes, d'Aristote, de Boèce, de Cicéron, de Sénèque, un remède à ses larmes, jugea la philosophie, « maîtresse de ces auteurs », une chose « suprême et si douce que son amour chassait toute autre pensée », de celles où Gerbert, qui devint, à cause de ses connaissances philosophiques, abbé de Bobbio, archevêque de Reims, de Ravenne, puis pape, se consolait lui aussi, par la lecture de Cicéron et de Boèce, des souffrances physiques et morales qu'il éprouvait à Reims ou en suivant le roi au siège de Laon. On verrait combien la philosophie ancienne, mutilée et rudimentaire, exerce d'influence sur les esprit les plus religieux et combien sont fausses les formules généralement acceptées, par lesquelles on prétend résumer les rapports de la philosophie et de la théologie au moyen âge.

Ajoutons enfin qu'il y a, pour la psychologie ethnique, des documents bien précieux dans l'*Italie mystique*. Pour toutes ces raisons, on ne saurait qu'être reconnaissant à l'auteur de continuer des études qui apportent à ses lecteurs ir et profit.

F. Picavet.

A. JUNDT. — **Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. — Un problème de psychologie religieuse.** — Avec documents inédits et fac-similés en phototypie, 1 vol. in-8° 152 p. — Paris, Fischbacher, 1890.

Le 17 août 1890 est mort, à Versailles, M. Auguste Jundt, maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Paris. Ce jour-là, l'Université a perdu un de ses plus distingués professeurs, et les sciences religieuses un de leurs plus vaillants pionniers. M. Jundt s'était consacré à l'histoire ecclésiastique du moyen âge, et il avait particulièrement étudié les mystiques. Parmi ces mystiques il avait ses favoris, les Amis de Dieu du XIV^e^ siècle. Il leur avait consacré, en 1879, un ouvrage considérable et qui paraissait avoir épuisé la question. Le savant dominicain, le P. Denifle, attaqua pourtant les conclusions du professeur de Paris; celui-ci, ayant repris son travail, publia en 1890 un nouveau livre intitulé *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland — un problème de psychologie religieuse.* La façon nouvelle dont M. Jundt a posé la question, la solution inattendue qu'il en a proposée, imposent cet ouvrage à l'attention de quiconque s'intéresse aux sciences religieuses [1].

En 1347, vivait à Strasbourg un banquier nommé Rulman Merswin; il était d'une famille considérée et riche et il jouissait d'une grande réputation de droiture et de piété. Sous l'influence des piétistes ou Amis de Dieu de l'Allemagne supérieure, il renonça au négoce pour se consacrer à la vie religieuse. Il fallut l'influence que le dominicain Jean Tauler exerçait sur lui pour l'empêcher de se livrer à un ascétisme exagéré. Les malheurs du temps, la peste asiatique, le développement de la secte du Libre-Esprit, étaient pour lui autant de signes du ciel, par lesquels Dieu, toujours juste et miséricordieux, avertissait l'humanité pécheresse. Ému par tous ces spectacles tragiques, il se sentit appelé à élever la voix pour faire rentrer ses frères dans le chemin du salut.

Par son caractère personnel comme par sa vocation, Rulman Merswin est de la famille de ces prophètes et de ces prophétesses qui, depuis le milieu du XII^e^ siècle, ne cessent de prédire des temps nouveaux pour la chrétienté. Il est des leurs par sa désespérance : le monde entier est actuellement plongé dans le mal; — par ses vues apocalyptiques sur l'avenir : de terribles calamités vont précéder et annoncer le rajeunissement définitif de l'Église; — par la physionomie de sa piété : il reçoit par une révélation directe la vérité qu'il devra proclamer.

1) Sur M. Auguste Jundt, il faut lire la touchante notice de M. Lichtenberger, doyen de la Faculté de théologie de Paris (*Séance de rentrée de la Faculté*, 1 broch. in-8, Fischbacher, 1890). — Ses autres ouvrages sont : *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart*, 1871. — *Histoire du Panthéisme populaire au moyen âge et XVI^e^ siècle*, 1875; — *Les Amis de Dieu au XIV^e^ siècle*, 1879; — *Die dramatischen Aufführungen im Gymnasium zu Strasbourg*, 1882; — *Les Centuries de Magdebourg*, 1883; — *L'Apocalypse mystique du moyen âge et la Matelda de Dante*, 1887.

Comme Henri Suso, R. Merswin écrivit l'*Histoire de sa conversion*, dans laquelle il raconte sa crise religieuse, ses exercices d'ascétisme, et explique toute son activité ultérieure : « Dieu me contraignit d'écrire des livres pour le salut de mon prochain : malgré mes résistances, je fus *obligé* de le faire. » Nous possédons ces livres : ce sont le *Livre des bannières*, qui décrit la grande lutte de Lucifer contre le Christ, et le *Livre des neuf roches*, qui montre clairement de quelle façon l'auteur entendait le développement progressif de la vie spirituelle et quelles étaient ses vues sur l'avenir de la chrétienté.

R. Merswin ne se contenta pas de cette production littéraire. En 1366, il acheta le monastère de l'Ile-Verte, aux portes de Strasbourg, y installa quatre ecclésiastiques qu'il remplaça bientôt par des moines johannites. Son but était d'offrir un asile aux laïques de toute condition qui désireraient fuir le monde et se convertir à Dieu. Il se retira lui-même dans le couvent, consacrant son temps et ses forces à assurer le bien-être matériel et moral des habitants de la maison. En 1380, pressé de devenir « captif du Seigneur », il renonça complètement à la société de ses frères et vécut dans la réclusion jusqu'à sa mort en 1382.

La vie de Merswin ne présenterait rien d'extraordinaire au point de vue de la piété du moyen âge, s'il ne s'y greffait un élément mystérieux qui a dérouté jusqu'à présent la critique. Sa « conversion » était terminée, quand un inconnu, l'Ami de Dieu de l'Oberland, se présenta devant lui et devint son confident. Merswin se soumit à cet homme « en la place de Dieu », et il reçut de lui l'ordre d'écrire, malgré ses répugnances, l'histoire de sa conversion.

Ce personnage a une histoire. Sa vie est celle d'un véritable « Ami de Dieu » : à l'intérieur mysticisme intense, à l'extérieur activité missionnaire qui s'étend sur une grande partie de l'Europe. Il s'est voué particulièrement à l'avancement spirituel de Merswin et de son entourage. C'est pour lui qu'il compose de nombreux traités que le banquier de Strasbourg communiqua aux Johannites à partir de 1377 ; c'est par lui qu'il fait parvenir à Tauler en 1357 son *Épître à la chrétienté*[1] ; c'est par lui qu'il entre en relations épistolaires avec le vicaire général de l'évêque de Strasbourg, Jean de Schaftolsheim. De 1364 à 1367, il prend une part active à la fondation de l'Ile-Verte, et, après l'établissement de l'ordre, il ne cesse de travailler à l'édification de ses membres. — Par ses traités nous apprenons quelle a été son activité dans son propre pays. Il fonda une maison analogue à celle de l'Ile-Verte, se livra à ses devoirs missionnaires, alla jusqu'à censurer le pape en personne ; il finit par se faire « captif du Sei-
pour le salut des pécheurs.

Qui a été cet Ami de Dieu de l'Oberland?

. Schmidt[2] a cru découvrir sous son anonymat un certain Nicolas de
il a cherché son ermitage à Herrgottswald, ancien lieu de pèlerinage

tte épître eut une certaine influence sur la prédication du pieux domi-

colaus von Basel. — Leben und ausgewählte Schriften, 1866.

situé sur le contre-fort occidental du Pilate. Cette hypothèse, fondée sur des documents qui ont aujourd'hui perdu leur valeur, est complètement abandonnée.

M. Lutolf[1] a placé cet ermitage dans l'Entlebuch, sur une hauteur appelée le Schimberg.

Enfin, dans son grand ouvrage de 1879, M. Jundt avait donné à l'Ami de Dieu de l'Oberland le nom de Jean de Rutberg, l'avait supposé originaire de Coire, et lui avait attribué la fondation de l'ermitage de Ganterschwyl, dans le Toggenburg.

C'est alors qu'est intervenu le P. Denifle[2]. Dans toutes les hypothèses précitées il trouve des invraisemblances, et la conclusion naturelle de son travail est la suivante : la retraite du Grand Ami de Dieu reste encore à découvrir. Mais, ajoute-t-il aussitôt, il n'est plus nécessaire de la chercher; l'Ami de Dieu n'a pas existé, sa vie n'est qu'une fiction de Merswin.

Rien ne montre le beau caractère de notre regretté collègue comme la conduite qu'il adopta dans cette circonstance. Avec une loyauté courageuse, M. Jundt s'incline devant cet arrêt qui ruine toutes ses précédentes hypothèses. Il reprend, une à une, les preuves de cette thèse inattendue, il en montre la valeur, et il en augmente même la force par ses propres observations. On nous permettra de ne point résumer cette longue discussion; le résultat négatif de cette enquête est aujourd'hui acquis, et nous avons hâte d'arriver à ce qui fait l'originalité du nouveau livre.

L'Ami de Dieu n'a pas existé. Sur ce point, les deux auteurs sont absolument d'accord. Mais immédiatement après ils se séparent : « L'histoire de l'Ami de Dieu n'est qu'un mensonge intéressé de Merswin », dit le P. Denifle. — « Non, réplique M. Jundt, Merswin n'a pas été un imposteur ». Et de fait il lave Merswin des principaux reproches dirigés contre lui : Merswin n'a pas menti et ne s'est pas contredit dans l'histoire de sa vie intérieure; surtout son caractère religieux et la valeur théologique de ses écrits ne sont pas aussi médiocres qu'on l'a dit. D'autre part, étudiant avec le savant dominicain les ouvrages en question, M. Jundt relève de singulières ressemblances entre le style, le vocabulaire et l'écriture même de R. Merswin et ceux de son mystérieux correspondant. La langue de l'Ami de Dieu est celle qu'on parle dans la Suisse orientale, depuis Coire jusque vers la Souabe, mais elle contient une foule de locutions et de tournures alsaciennes que le rédacteur a laissées échapper.

Merswin aurait-il donc commis la supercherie qu'on lui reproche? Mais quelle raison aurait-il eue de le faire? Son accusateur n'est pas embarrassé pour répondre à cette question : Merswin, dit-il, est tout simplement un ambitieux peu scrupuleux dans le choix des moyens; afin de mieux imposer son autorité,

1) *Jahrbuch für schweiz. Geschichte.* Zurich, 1877, t. I.
2) *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1880, t. XII et XIII.

il invente un Grand Ami de Dieu par qui parle le Saint-Esprit et, se dérobant derrière ce personnage, il fait prévaloir ses avis, adresse des conseils et des remontrances, dit son mot dans la question du schisme; c'est un volontaire, un agité, ne voyant que du mal autour de lui, rêvant de corriger l'Église de ses maux réels ou *imaginaires*; il est aveuglé et emporté par le sentiment de sa justice propre.

C'est là, démontre M. Jundt, un portrait absolument fantaisiste et qui n'a jamais ressemblé à l'original : étrange ambitieux, ce jeune homme de la plus haute bourgeoisie, allié à la noblesse, appartenant à la mense épiscopale, un de ceux qui peuvent seuls parvenir à certaines fonctions, aux conseils et aux charges de la république de Strasbourg, et qui, pour assouvir sa soif de domination, renonce à son privilège de monnayeur épiscopal, aspire à diriger la conscience de trois pauvres prêtres et d'un ancien commis-négociant! Si Rulman Merswin a écrit le roman de l'Ami de Dieu, M. Denifle a écrit celui de R. Merswin.

Le banquier de Strasbourg n'a pas été un imposteur : l'étude de son caractère, si humble et si discret, nous interdit de le supposer. Mais, peut-on dire qu'il ait cru à l'existence du personnage dont il a raconté l'existence imaginaire? A cette question, M. Jundt n'hésite pas à répondre par l'affirmative; un de ses arguments surtout nous paraît probant. C'est dans son autobiographie que Merswin a raconté la visite de l'Ami de Dieu. Or, pour qui a-t-il écrit ces pages qu'il voulait sans cesse détruire et que personne n'a lues de son vivant? On ne se ment pas à soi-même. Les termes du problème doivent donc désormais être les suivants : L'Ami de Dieu de l'Oberland n'a pas existé, et pourtant Merswin a cru à son existence. Nous sommes en présence d'un problème de psychologie.

III. — L'histoire de Merswin, dit M. Jundt, est un cas de dédoublement de la personnalité. Le fondateur de l'Ile-Verte a imaginé de toutes pièces le personnage qu'il a appelé le Grand Ami de Dieu de l'Oberland; puis, au lieu de contempler son rêve, il l'a vécu. — Telle est la thèse qui nous est proposée. Elle a plusieurs avantages que nous devons nous contenter d'indiquer; elle écarte d'abord une accusation de duplicité qui ne s'accorde guère avec ce qu'on sait de Merswin, elle est ensuite féconde : qui sait quelles découvertes sont réservées à ceux qui l'appliqueront à certains problèmes de l'histoire du moyen âge ?

Voyons l'hypothèse en elle-même. La première question qu'elle provoque est celle-ci : les documents qui permettent de supposer chez Merswin un tel état psychologique, nous signalent-ils l'état physiologique qui lui correspond d'ordinaire? Sur ce point les doutes ne sont pas possibles; M. Jundt a relevé chez le vieux banquier une foule de symptômes fort sérieux, — accès de lévitation, de paralysie, de céphalalgie — que devait aggraver le régime débilitant de l'ascète.

En second lieu, peut-on parler de maladie mentale chez Merswin qui a multi-
s preuves de modération, de sagesse pratique, en un mot, d'intelligence ?
l se trouve que l'état morbide dont il s'agit a pour résultat fréquent d'exal-

ter la puissance intellectuelle, de provoquer des prodiges de mémoration ou de raisonnement. D'une façon toute générale, l'hypothèse ne se heurte à aucune invraisemblance.

D'autre part, elle est suggérée par un fait très curieux. En plusieurs passages de ses écrits, Merswin confond la « voix divine » de sa conscience et l'Ami de Dieu. La voix divine et l'ami de Dieu jouent un même rôle dans sa vie; quelquefois, l'une répond à une question posée à l'autre. En outre, l'on remarque dans le style de Merswin les traces d'une tendance au dédoublement. Ce qu'il raconte s'impose à lui avec un tel caractère d'objectivité qu'il revit la scène et perçoit les paroles qu'il rapporte : « Il me fut révélé, dit-il, que je devais vivre à l'avenir comme un honnête chrétien, sans qu'on puisse découvrir les œuvres secrètes que Dieu *a faites et fera encore en toi*. Ces deux traits, la tendance au dédoublement et la confusion de la voix divine et de l'ami de Dieu, se complètent l'un l'autre; et il est dommage que M. Jundt, après les avoir relevés tous deux, ne les ait point rapprochés : il insiste sur le premier, mais il en aurait trouvé l'explication dans le second.

Ceci posé, il est relativement aisé de voir comment s'est produit le dédoublement. Merswin est sous l'obsession d'un sentiment missionnaire, mais il n'ose pas s'y abandonner. La voix divine réprimande l'homme timide; elle finit par avoir raison de lui et le force à écrire un livre contre les vices de la chrétienté. Par ce travail même, il est conduit à se représenter ce que doit être un véritable Ami de Dieu, qui a jeté un regard dans « l'origine » et veut travailler au salut de ses frères. Cette contemplation n'est pas désintéressée; Merswin voudrait être cet ami de Dieu et cela même l'invite à rêver encore plus fortement l'existence que ses craintes l'empêchent de réaliser. Nous savons par plusieurs textes qu'à certaines heures il ne pouvait pas toujours gouverner les images qui se présentaient à lui; tout nous pousse donc à croire que celle de l'Ami de Dieu s'est imposée à lui avec une force extraordinaire et qu'il a vécu son rêve.

On peut se demander comment Merswin en est venu à entrer en rapport direct avec l'Ami de Dieu. Le professeur de Paris répond en invoquant la nécessité psychologique de se révéler à quelqu'un. Cette nécessité a amené l'Ami de Dieu évidemment sous la forme d'une image mentale ou d'une hallucination.

Une fois ce fait expliqué, M. Jundt a cru devoir être très bref. La personnalité de l'Ami de Dieu est faite de la série d'états de conscience dans lesquels Merswin est successivement entré pour parcourir sa carrière idéale de missionnaire; ces états s'enchaînent entre eux, mais le bourgeois de Strasbourg n'en garde aucun souvenir à l'état normal. C'est dans cette personnalité que Merswin soulage son besoin antérieur d'activité religieuse; du jour où elle se produit, lui-même perd la plus grande partie de son activité propre.

IV. — Nous avons exposé aussi brièvement que possible comment, d'après M. Jundt, le problème des rapports de Merswin avec l'Ami de Dieu de l'Oberland doit être désormais posé et résolu. Nous nous contenterons d'ajouter que

l'auteur nous paraît avoir raison plus qu'il ne le croyait ou le disait lui-même. Nous nous demandons si du livre de M. Jundt on ne peut pas tirer des arguments dont il ne s'est point servi et qui fortifieraient beaucoup sa thèse.

Pourquoi, par exemple, après son étude si complète et si consciencieuse des deux écritures de Merswin et de l'Ami de Dieu, ne les a-t-il pas rapprochées du caractère des deux personnages? En le faisant, on ne découvrira rien que le savant historien n'ait indiqué lui-même, mais il l'indique à propos d'autre chose et il ne songe pas à y chercher une confirmation de son hypothèse. L'énergie est le trait dominant de l'Ami de Dieu, la faiblesse celui de Merswin. Que nous révèlent à ce sujet les deux écritures? Elles se ressemblent si fort à certains égards que le même écrivain s'y trahit; et à d'autres égards elles diffèrent tant que l'on n'ose pas affirmer qu'elles proviennent d'une même main. Or cet embarras a pour cause l'exagération extraordinaire que revêt, dans les manuscrits de l'Ami de Dieu, la forme de certaines lettres; et chose curieuse, ces exagérations, ces hachures, ces jambages audacieux que M. Jundt a notés, sont précisement les caractères que prend l'écriture d'un sujet, lorsque l'opérateur lui a suggéré, en état d'hypnotisme, une personnalité plus énergique qne la sienne. Rappelons d'autre part, et toujours d'après M. Jundt, qu'un éditeur du *Livre des neuf roches* (de Merswin) a supposé qu'il avait été écrit par une femme timide et craintive. Ce fait est inexplicable dans l'hypothèse de l'imposture; il est naturel dans un cas de dédoublement.

Sans s'aventurer sur le terrain encore peu exploré de la graphologie scientifique, M. Jundt serait arrivé à une conclusion identique en comparant le style des deux écrivains. Il a fait ce rapprochement, mais en poursuivant un autre but. Or, qu'a-t-il remarqué? « Je doute qu'il existe ailleurs une prose aussi diffuse, aussi flasque, aussi enfantine que chez l'auteur des *Neuf roches*. Nulle part je n'ai encore rencontré les constructions brisées, les anacoluthes en nombre aussi considérable; la pensée semble incapable de se supporter elle-même d'un bout de la phrase à l'autre; le discours fléchit à tout moment et se recommence en d'interminables et énervantes répétitions... Le style de l'Ami de Dieu m'a toujours paru moins embarrassé et plus rapide que celui de Merswin. » Comme les différences d'écriture, ces différences de style sont inexplicables dans l'hypothèse de l'imposture: elles signifieraient que Merswin a été supérieur à lui-même chaque fois qu'il a menti!

Qu'on nous permette enfin une dernière remarque. M. Jundt explique fort bien par la nécessité de se révéler à quelqu'un l'hallucination de Merswin. A dire vrai, il a montré par là comment l'hallucination était préparée, non pas comment elle a été provoquée. Ce serait suffisant à la rigueur, mais les textes nous autorisent peut-être à aller plus loin. « Quand l'Ami de Dieu, écrit M. Jundt, apparaît à Merswin pour la première fois en 1352, il tient à la main son *Livre des deux hommes* qu'il vient d'écrire. L'activité littéraire de Merswin dans le rôle de l'Ami de Dieu commence donc avant la première venue de ce personnage dans

sa demeure ». Est-il imprudent d'essayer de deviner ce qui s'est passé? Merswin a écrit le livre pendant son rêve. A l'état de veille il s'est trouvé en présence de son œuvre; comme il ne s'en savait point l'auteur, il a été tout porté à l'attribuer à l'homme dont il imaginait sans cesse l'existence. L'hallucination était préparée par tous les besoins intimes de Merswin; elle a été provoquée par la vue du livre écrit dans l'état second.

On voit combien séduisante est l'hypothèse de M. Jundt. Elle n'est pas seulement établie par la démonstration de l'auteur; elle est suggérée pas tout son livre. Elle nous paraît s'imposer.

Nous n'insisterons pas sur tous les détails qui nous poussent à l'admettre. M. Jundt nous a dit plusieurs fois que, depuis la publication de son travail, il avait découvert un certain nombre d'arguments nouveaux à l'appui de son idée; nous ignorons quels ils sont, les forces lui ont manqué pour nous les expliquer... Arrêtons-nous devant notre deuil. Ce n'est pas seulement un appendice au présent volume que nous regrettons; ce sont tous les ouvrages que le maître rêvait de nous donner. Mais qu'est-ce que cette perte auprès de celle du professeur et de l'homme?

R. Allier.

Octave Gréard, de l'Académie française. — **Edmond Scherer** (Paris. Hachette, in-16 de 232 p.; 3 fr. 50).

Le grand public n'a connu de M. Scherer que le critique littéraire, le publiciste philosophe, le journaliste politique. Mais voici un livre qui nous fait connaître l'homme lui-même, nous fait aller au plus vif de son âme, nous donne le secret de cette pensée pénétrante, sincère, qui se jetait sur les sujets les plus divers, les approfondissait avec une âpre vigueur, étonnait toujours par sa hardiesse. Nous connaissons maintenant les différentes phases de la pensée de M. Scherer, nous sommes au fait de sa vie religieuse et, chose intéressante entre toutes pour des théologiens, nous avons le récit fidèle de la crise de la foi par laquelle il a passé.

Certes, bien d'autres que M. Scherer ont eu à subir des crises semblables. Il arrive souvent que le travail intérieur de l'esprit ébranle les croyances, les dissout, les anéantit, que la discorde alors éclate dans l'âme, que la guerre se déclare entre le sentiment et l'intelligence. Guerre cruelle, et grands sont les hommes dont l'intelligence en est sortie victorieuse et affranchie. Qui dira si les Lamennais, les Jouffroy, les Pascal même n'ont pas humilié leur esprit dans quelque transaction? M. Scherer, lui, a su rompre vaillamment avec le passé, briser tous les obstacles, accepter tous les sacrifices pour suivre, coûte que

coûte, ce qui lui semblait vrai. Il restera désormais une des grandes figures du XIXe siècle et il faut savoir gré à un homme de l'autorité de M. Gréard de l'avoir remis en sa vraie place. L'histoire de cette âme fournira l'une des pages les plus curieuses de l'histoire religieuse de notre siècle, et c'est à ce titre que nous la signalons dans la *Revue de l'histoire des Religions*. Voici, telles que nous les trouvons exposées dans ce livre, les diverses phases de cette crise religieuse.

Edmond Scherer est né à Paris en 1815. Son père appartenait à une famille suisse protestante. Sa mère était la fille d'un banquier de Londres fixé à Paris. Ce qui caractérise son enfance c'est déjà, semble-t-il, une grande indépendance d'esprit en même temps qu'un penchant très vif à la réflexion. Peu attentif aux leçons de ses maîtres, rebuté par les exercices de collège, il étudie tout seul à sa guise, la poésie ancienne et moderne. Dans son journal intime qu'il commence à huit ans, pour le continuer toute sa vie, il se dépeint comme passant par le jansénisme, la ferveur chrétienne, le déisme, finalement pyrrhonien et désabusé.

A seize ans, sa famille l'envoie en Angleterre où, loin des siens, de ses camarades, dans la maison austère d'un pasteur, son âme, se repliant sur elle-même, s'éveille au sentiment religieux. La vie lui apparaît avec ses devoirs et son idéal. La pensée de Dieu, l'amour de Dieu le pénètrent, l'inondent de joie et son carnet, de 1832, se termine par un mot qui marque le dénouement de cette révolution morale : 25 décembre; Noël : Conversion.

C'était justement l'époque où le « Réveil » se développait avec une recrudescence de force et d'éclat. M. Scherer s'y associe avec ferveur. Son esprit logique se plaît dans la dogmatique calviniste. C'est dans cette forme étroite que ses croyances se coulent naturellement. En même temps, son besoin de foi profonde trouve son compte dans l'étude approfondie de la Bible, acceptée comme la parole divine. Le calvinisme est un merveilleux aliment à ce cœur mystique, à cet esprit amoureux de dialectique.

Il revient donc d'Angleterre, tout frémissant d'ardeur religieuse, dévoré du besoin de faire accepter aux autres ses croyances, décidé à devenir ministre de l'Évangile et, dès 1836, il obtient de ses parents l'autorisation d'aller suivre les cours de théologie à la faculté de Strasbourg.

On sait combien florissante était alors cette école. Les méthodes, que les historiens d'aujourd'hui se font honneur de découvrir, y étaient déjà, venues d'Allemagne, pratiquées dans toute leur rigueur. C'était l'époque de Bruch, de Cunitz, de Jung et surtout du grand Édouard Reuss, « qui ne le cédait à aucun savant étranger par la conscience des recherches, l'étendue de l'érudition et surtout la hardiesse d'esprit ». M. Scherer ne tarda pas à devenir l'élève préféré du maître. Il travailla sous sa direction, se donna, sans arrière-pensée, à son enseignement et cependant son orthodoxie rigide ne fut en rien entamée par le rationalisme du professeur. Pas une fois, durant ces quelques années qu'il passa à Strasbourg, son esprit ne fut visité par le doute; ce furent des

années bénies de travail austère et de joie débordante. Il éprouva, à ce moment, tout ce que peut donner de bonheur intense la vie vraiment religieuse, l'union intime de la pensée et du cœur avec l'être infini : « Je veux être petit enfant, je veux amener toutes mes pensées captives sous l'autorité de la Bible et de la croix; je veux être de ceux dont il est dit : bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ». Ainsi parlait-il la veille du jour de sa consécration. Jamais néophyte n'approcha des ondes saintes du baptême avec plus de ravissement intérieur : « Je suis à toi », s'écrie-t-il dans ce cantique que l'on chante encore dans les églises réformées.

Ces croyances sont, à ce moment, celles du Calvinisme le plus orthodoxe. Avec sa logique ordinaire il les systématise dans sa *Dogmatique de l'Église réformée*, sa *Théorie de l'Église chrétienne* et quelques autres opuscules. Nous y remarquons deux idées fondamentales : c'est d'abord le dogme théopneustique accepté dans toute sa rigueur mais pour des raisons originales, par une sorte de besoin, semble-t-il, de vérité absolue. La science humaine, selon lui, et même la conscience morale ne portent que sur des vérités relatives, sujettes au devenir. Une morale absolue ne peut donc être que révélée. « Sans révélation, les idées morales ne seraient que des opinions individuelles; aussi faut-il croire à tout l'Évangile. » Déjà M. Scherer croyait donc à la relativité de la connaissance purement humaine. L'objet absolu n'était point connu, pour lui, par une intuition directe, mais par un témoignage tout extérieur.

Une autre idée qui lui tient à cœur et sur laquelle on n'a peut-être pas assez insisté, puisqu'elle le suivra toujours et fera l'unité de sa vie intellectuelle en apparence si brisée, c'est celle de la prédestination, du déterminisme. Elle est chez M. Scherer, comme chez les calvinistes et les jansénistes, d'origine morale. Comme tous les cœurs religieux, tourmentés du besoin impérieux de faire éclater leur étroite individualité pour s'unir à l'universel, il sentait que nos efforts sont toujours vains, enchaînés que nous sommes à la fatalité de notre nature et de notre nature finie, déchue. Jamais cet amer sentiment de notre esclavage ne le quittera. C'est même là qu'il faut peut-être chercher le secret de ses jugements philosophiques, politiques, historiques, littéraires même qui étonnaient par leur rigorisme moral. Toujours il méprisera cette philosophie superficielle, qui ne tient pas compte du mal de l'individualité, ne reconnaît pas le péché à la racine de la volonté et dénature l'histoire. La croyance à la perfectibilité indéfinie de l'humanité, à la bonté essentielle de l'homme, la confiance dans les instincts, les hymnes enthousiastes en l'honneur du progrès le choquent comme un manque de moralité. Il ne cessera jamais de sentir que la nature est mauvaise, que nous sommes en sa dépendance, que la liberté est une chimère. Le sentiment du péché est un sentiment dont l'âme ne se guérit pas et qui imprime une marque indélébile aux pensées, aux paroles, au style même de ceux qui en ont été une fois atteints.

C'est avec cette foi toute calviniste que M. Scherer quitta Strasbourg pour

aller enseigner la théologie à Genève. L'école calviniste qui s'était fondée à Genève en opposition avec la faculté officielle de théologie vint lui offrir une chaire où il pourrait travailler à la propagation de ses idées. M. Scherer accepta avec coie et comme s'il avait enfin atteint le but de sa vie. Cependant l'heure de la crise allait sonner.

Sa foi était trop en possession de son âme pour que la pure spéculation l'ébranlât. C'était le dur contact des textes, les résultats positifs de la science critique qui devaient lui porter le coup mortel.

La fonction de M. Scherer, en effet, l'obligeait à étudier les textes en savant et non en croyant. Il avait trop de conscience pour se dérober à ce dangereux devoir. Aussi les marques d'inquiétude ne tardèrent-elles pas à se montrer. Le premier cri d'angoise est du 15 octobre 1843. Nous n'hésitons pas à citer cette page du journal intime, il y en a peu de plus émouvantes dans Pascal; elle suffirait seule à remplir de respect et d'admiration pour celui qui l'a écrite. « O mon Dieu, donne-moi d'être vrai. Je porte ton nom, ô mon Seigneur! Mes occupations se rapportent à toi, je me range auprès de toi avec ceux qui t'aiment C'est à toi que j'appartiens, à ton Église, à ton service. Et pourtant : Ah! mensonge, mensonge! La vérité c'est l'unité de la vie et je ne suis rien moins qu'un. O mon Dieu, donne-moi d'être vrai, vrai surtout quant à toi. » Pendant un an encore, M. Scherer, le doute au cœur, poursuivit son enseignement. Mais dès 1849, il adressait sa démission au président de l'Oratoire. Désormais la, brèche était faite, la certitude de posséder la vérité absolue allait se dissiper peu à peu, et son esprit retomber du ciel sur la terre. Chute cruelle et si rapide qu'à peine on en peut marquer les étapes. Convaincu dès l'abord que les livres saints ne sont qu'un document humain il crut, quelque temps, pouvoir se rallier aux idées de Vinet, abandonner le dogme théopneustique sans cesser de croire à la vérité absolue des doctrines enseignées par l'Évangile, sans cesser de croire surtout à la personne une et extraordinaire du Christ. Si la Bible n'est pas la parole de Dieu, au moins, pensait-il, renferme-t-elle la parole de Dieu. Pendant quelques années il collabora activement à la *Revue théologique* de Strasbourg. Avec MM. Réville et Colani il soutint les idées qui devaient faire le fond du protestantisme libéral. Mais les principes ont leur logique inflexible. Cette idée chrétienne que M. Scherer ne croyait pas révélée d'une façon surnaturelle, M. Scherer allait être amené à la considérer d'un point de vue tout historique, comme un fait ayant eu ses antécédents et devant engendrer ses conséquents, comme un phénomène transitoire et non comme l'immuable image d'une éternelle vérité. « La révolution la plus profonde, écrivait-il dès 1851, qui puisse marquer notre vie est celle qui s'accomplit lorsque l'absolu nous échappe et avec l'absolu le sanctuaire privilégié et les oracles de la vérité. »

Cette révolution s'opéra en partie dans l'esprit de M. Scherer sous l'influence de Hegel. On a signalé l'importance de cette influence, on n'a peut-être pas assez montré qu'il ne vit dans l'hégélianisme que le relativisme, que la doctrine de

l'universel devenir et non cette idée chère à Hegel que l'absolu se trouve dans la pensée elle-même. L'hégélianisme n'a fait que l'affirmer dans une manière de voir toute historique, dans cette théorie que tout phénomène et entre autres le christianisme s'explique par des causes naturelles, que tout phénomène n'est, suivant son expression favorite, qu'un « fait ». Notre connaissance, selon lui, ne porte que sur des faits passagers, n'ayant d'absolu que leur place dans les liens d'airain de la nécessité. Cette manière de voir devait le conduire au scepticisme le plus net. En 1860 il quittait Genève pour ne plus y revenir. La rupture était désormais achevée; son esprit avait définitivement abandonné l'absolu. Il devait naturellement se laisser séduire par les doctrines évolutionistes qui montrent comment se forment mécaniquement et sans nulle action de la finalité, les organismes, les esprits, les croyances, et qui aboutissent en dernière analyse au pyrrhonisme. Il pensait que Darwin resterait le grand nom du XIX^e^ siècle. Enfin, à la fin de sa vie, il disait lui-même que ces deux mots définissaient le mieux son état d'esprit : « phénoménisme agnostique ». L'absolu est-il matière, est-il esprit? Mystère. Notre connaissance ne porte que sur les phénomènes qui se transforment et se succèdent dans notre conscience comme un impitoyable flux. M. Scherer avait passé de l'orthodoxie calviniste au phénoménisme sceptique de Hume et de Stuart-Mill. Il avait partagé le sort réservé souvent, comme on l'a remarqué, aux mystiques. Perdus dans la contemplation d'un objet infini cet objet s'évanouissant, ils restent comme perdus dans le vide et ne peuvent s'élever à ces hautes doctrines qui cherchent l'absolu non dans l'objet de la pensée mais dans la pensée elle-même, qui contemple, immobile, les phénomènes, se saisit à leur contact et ne peut douter de sa propre existence.

A ce nouvel état d'esprit de M. Scherer devait correspondre naturellement une profonde transformation du sentiment. Certes l'adaptation du sentiment à la pensée fut longue, pénible, elle coûta des larmes de sang. « Quand la lutte s'arrête un moment, nous dit-il, quand le penseur redevient homme, quand il écoute les gémissements qu'il a arrachés; oh ! qu'il trouve alors son sentier rude et sauvage et qu'il donnerait volontiers la jouissance de sa conquête pour une de ces fleurs de piété et de poésie qui embaument le sentier des humbles. » Cependant, l'âge aidant, la paix devait se faire. A l'intelligence il ne restait que des faits relatifs se produisant au gré de l'éternel destin, au cœur il ne reste que la résignation stoïcienne et spinoziste, avec une certaine tristesse à la pensée que la vérité est antisociale et que, de la connaître, l'humanité peut-être mourrait. Cette manière de comprendre et de sentir la vie est exposée avec une netteté qui ne laisse rien à désirer dans la préface au journal intime d'*Amiel*. Le fait, la force, la réalité le persuadent sans l'opprimer. L'optimisme comme le pessimisme lui semblent « impertinents » puisqu'ils jugent les choses d'après un idéal tout subjectif, une pure conception de l'esprit. « Mais les choses sont ce qu'elles sont, le monde est tout ce qu'il peut être et l'apaisement est dans l'acceptation du fait et de sa souveraineté. » Comprendre, c'est sinon se réjouir

du moins se résigner. M. Scherer, dans le naufrage de ses croyances, a su contraindre son cœur à la résignation des Épictète et des Marc-Aurèle, il a souri de leur triste sourire, mais avec plus d'amertume, étant revenu d'un beau rêve, ayant moins de confiance dans l'avenir. Cependant la paix s'est faite, l'unité intérieure s'est rétablie, le sentiment s'est mis en harmonie avec la croyance.

Telle a été cette crise qui a fait de M. Scherer le critique littéraire, le philosophe, l'écrivain politique que nous connaissons, qui lui a donné cette autorité devant laquelle tant de monde s'inclinait. M. Gréard a analysé avec son grand talent les œuvres de la dernière période. Nous renvoyons le lecteur à ses pages si délicates, si nourries d'idées. Mais assurément l'intérêt du livre est dans ce grand drame intérieur, dans cette lutte amère poursuivie avec un si mâle courage. Certes ce sont des héros ceux qui ont suivi leur intelligence, coûte que coûte, à travers les ruines qu'elle a semées sur sa route. M. Scherer fut un héros de la pensée. D'autres craindront auprès de lui la contagion du scepticisme. Pour nous, nous croyons que la vie de ce fervent serviteur de la vérité est un exemple fortifiant pour l'intelligence, une haute leçon de moralité,

P.-Félix Pécaut.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions. — Sur la proposition de la Section des Sciences religieuses, M. le Ministre de l'Instruction publique a autorisé M. l'abbé Deramey à faire un cours libre à l'École des Hautes Études sur l'*Histoire religieuse de l'Abyssinie*. Malgré le caractère très spécial du sujet choisi, cette conférence a groupé un nombre d'auditeurs relativement considérable. Le mercredi, à deux heures, M. Deramey expose l'Histoire religieuse de l'Abyssinie depuis les origines jusqu'au rétablissement des anciens négus au XIII^e^ siècle. Le samedi, à deux heures, il explique des textes relatifs à l'Éthiopie chrétienne.

Publications. — 1° *Philippe Berger. La Bible et les Inscriptions.* (Paris, Fischbacher ; in-8 de 24 pages). M. Philippe Berger, professeur d'hébreu et d'exégèse sacrée à la Faculté de théologie protestante de Paris, avait été chargé de faire la leçon d'ouverture des cours à la rentrée de novembre dernier. Il a eu l'heureuse idée de consacrer cette leçon à montrer l'utilité de l'étude des inscriptions sémitiques pour l'historien du peuple d'Israël et spécialement pour les étudiants. Elles nous apprennent parfois des faits inconnus de l'histoire traditionnelle, des noms ou des indications chronologiques, mais elles ont surtout le grand avantage d'être des documents contemporains des événements auxquels elles se rapportent et elles fournissent ainsi des points de comparaison certains, qui permettent de rétablir et de contrôler les textes anciens. Pour l'histoire d'Israël notamment, elles ont le grand avantage de nous fournir quelques renseignements sur les peuples voisins dont l'histoire traditionnelle ne nous donne guère que les noms. M. Berger a illustré chacun de ses enseignements par des exemples heureusement choisis, de façon à fixer l'attention même de ceux qui n'ont pas fait de ces questions l'objet de leurs études spéciales. En rappelant les services que l'épigraphie sémitique peut rendre à l'historien d'Israël, il a adressé à ses auditeurs une leçon qui, chez nous en particulier, pourrait être utile à d'autres qu'aux étudiants.

— 2° *Paul Allard. La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église* (Paris, Lecoffre ; 2 vol.). En publiant ces deux volumes M. Paul Allard a achevé la grande « Histoire des persécutions » dont il avait déjà fait paraître trois tomes.

Les études de M. Allard et celles de M. Aubé sont comme aux antipodes des travaux français modernes sur les persécutions des chrétiens dans l'empire romain. Tous deux connaissent fort bien les sujets qu'ils traitent, mais où le premier est par principe disposé à admettre l'authenticité et la véracité des récits hagiographiques chrétiens, le second les soumet à une critique minutieuse, en général défavorable. Tandis que M. Allard voit et présente les faits dans l'ensemble auxquel ils appartiennent, M. Aubé les étudie en eux-mêmes, en les isolant peut-être trop les uns des autres et avec une tendance marquée à couper un cheveu en quatre. Tous deux font honneur à l'érudition française contemporaine; ni l'un ni l'autre ne nous semblent avoir donné l'histoire définitive des persécutions. M. Aubé en a fourni quelques bons matériaux. M. Allard en a fait un récit, d'une lecture attrayante, mais sans critique suffisante des sources et sans indépendance suffisante à l'égard de l'histoire traditionnelle.

— 3°. *Max Bonnet. Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato* (Paris, Hachette; in-8 de XLVI et 33 p.). M. Max Bonnet a choisi comme sujet de thèse latine une légende de l'Asie Mineure, l'histoire du miracle accompli par l'archange Michel, dit l'archistratège de la puissance du Seigneur, en faveur de l'ermite Archippus auprès d'une source merveilleuse, dans les environs de Chaeretopa. Ce Chaeretopa doit être assimilé à Chonae, aux environs de Colosses. La source miraculeuse a jailli de terre, lorsque les apôtres Philippe et Jean passèrent par là. Un païen, converti au christianisme après la guérison de sa fille, y a élevé une chapelle en l'honneur de l'archange Michel. Le solitaire Archippe en est devenu le gardien. Les vertus de la source et la sainteté du gardien exaspèrent les païens, qui détournent deux rivières voisines pour noyer Archippe. Mais Michel intervient au moment suprême et les eaux détournées sont englouties dans les crevasses de la montagne. M. Bonnet a publié la version qu'il juge la plus ancienne et qui doit dater du v^e^ au VII^e^ siècle. Nous avons évidemment ici une légende de fabrication pieuse, mais dans laquelle l'auteur a dû faire entrer des éléments de légendes populaires antérieures. Les sources d'eau chaude sont nombreuses aux environs de Colosses et le culte des Anges et des Puissances y était répandu. Il devait y avoir des légendes locales autour des sources d'eau chaude : l'auteur y a ajouté des noms — Archippe — et des souvenirs empruntés à l'Épître aux Colossiens ainsi qu'au cycle légendaire des apôtres, de manière à faire concourir le récit entier à la gloire de l'archange Michel. La légende choisie par M. Bonnet n'a rien de particulièrement remarquable en elle-même. Elle n'a de valeur que comme échantillon des récits

qui furent, après les actes des martyrs, les romans de l'ancien monde
étien.

Berger. Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et cata-
Samuel Berger, continuant ses patientes études sur les manuscrits
es versions bibliques, a publié dans la « Romania » (t. XIX) et en
rt un nouveau chapitre de l'histoire de la Bible au moyen âge. Il éta-

blit clairement la dépendance de la littérature biblique catalane à l'égard de la langue d'oïl et du provençal. Les traductions catalanes semblent avoir été faites par un homme qui savait le latin, et tour à tour sur le latin et sur le français. L'époque classique de la littérature biblique catalane est le XIV^e^ siècle, mais celle-ci manque de toute espèce d'originalité.

— 5° L'abbé *Fourrière. La mythologie expliquée d'après la Bible* (Paris. Roger et Chernoviz, 1890). M. l'abbé Fourrière est l'auteur d'un livre sur les Emprunts d'Homère au livre de Judith. La « Revue des Religions, » par l'organe de son chroniqueur et d'un de ses collaborateurs, M. Robiou, professeur honoraire à la Faculté des lettres de Rennes, a pris à partie avec une certaine vivacité la thèse de l'honorable abbé. Elle la trouve absurde, ce en quoi elle n'a pas tort, et compromettante pour nos études, ce qui est une autre exagération. Dans tout ordre d'études il y a des excentriques; l'histoire des religions, la critique historique, leur offrent un vaste champ où les fusées de leur imagination peuvent éclater sans inconvénient. M. l'abbé Fourrière n'a pas voulu rester sous le coup des attaques de ses corerigionnaires. Il a repris à nouveau frais la thèse qui lui est chère. Toute la mythologie, toute la littérature grecque y passent. Dans l'*Ajax* de Sophocle il est facile de reconnaître Saül sous les traits d'Ajax et David sous ceux d'Ulysse (p. 47). Dans le XIV^e^ livre de l'*Iliade*, le fait dominant, c'est la ruse de Junon qui trompe Jupiter pour assurer la victoire aux Troyens ; le fait central du livre de Judith est exactement semblable. Les détails même de la toilette de Junon font penser à Judith : « Junon purifie son corps avec de l'ambroisie, Judith se lave le corps ; Junon se peigne ; Judith frise ses cheveux » (p. 4). Il saute aux yeux, n'est-il pas vrai, que des traits aussi extraordinaires ont été empruntés par l'auteur païen à l'auteur sacré. Il y en a 87 pages de la même force. En vérité, de pareilles élucubrations sont inoffensives.

— 6° Il vient de paraître quelques ouvrages que nous ne pouvons que mentionner ici et auxquels la Revue consacrera prochainement des notices plus étendues. La Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet s'est enrichie d'un nouveau volume, la traduction française de l'ouvrage bien connu de M. *A.-H. Sayce, Les Hétéens* (Leroux ; 3 fr. 50), avec préface et appendices par notre collaborateur, M. *Joachim Menant*. — L'éditeur Calmann-Lévy a réimprimé en un beau volume l'étude publiée par M. *Ernest Havet* dans la « Revue des Deux Mondes » sur la *Modernité des prophètes*. C'est l'œuvre dernière de l'historien du « Christianisme et ses origines ; » M. Havet, en effet, est mort le 21 décembre 1889, peu de mois après avoir livré au public la thèse originale et hardie, sur laquelle les discussions s'engageront, sans doute, nombreuses, mais à laquelle personne ne pourra contester la sincérité et la loyauté scientifiques dont tous les travaux de M. Havet portent la marque. — Enfin, M. *Maurice Vernes* fait paraître chez Leroux, sous le titre *Essais bibliques*, un recueil de sept mémoires ou études qui ont déjà paru en brochures ou comme articles de revues. M. Vernes, dont la fécondité littéraire est vraiment étonnante, annonce

en outre une série d'ouvrages nouveaux, notamment une étude approfondie sur la religion du peuple d'Israël intitulée : *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, qui formera les tomes II et III de la Bibliothèque de l'École des Hautes Études (Sciences religieuses). Le premier de ces deux volumes paraîtra à peu près en même temps que la présente livraison de notre *Revue*.

Nouvelles diverses. — 1° *La manne*. M. *G. Bénédite*, ancien membre de la mission archéologique du Caire, qui a fait récemment un fructueux voyage d'études dans le massif du Sinaï, a offert à M. Renan un échantillon de la manne qu'il a recueillie. L'envoi était accompagné de la lettre suivante que nous nous faisons un plaisir de communiquer à nos lecteurs :

« Monsieur et maître,

« Au cours de mon dernier voyage au Sinaï, j'ai recueilli une petite quantité de manne que je suis heureux de vous offrir. D'accord avec les Bédouins, les voyageurs ont, comme vous le savez, donné ce nom à la résine d'un des arbres les plus communs de la péninsule, le *tarfa* ou *Tamarix mannifera* d'Ehrenberg. C'est une substance résineuse très sucrée et ayant plus ou moins la saveur et l'odeur du miel. L'exsudation de la manne est un phénomène qui ne s'observe qu'au printemps et pendant deux mois, mais non d'une façon consécutive. Les Arabes m'ont affirmé n'en avoir jamais vu tomber que pendant la nuit et seulement au moment de la lune. Ils n'ont fait en cela que me répéter ce que leurs pères avaient déjà dit aux voyageurs qui m'ont précédé.

« Tischendorf et Palmer ont minutieusement consigné dans leurs relations tout ce qu'ils avaient entendu à ce sujet. Aux circonstances qui précèdent, ils ajoutent l'un et l'autre, toujours d'après le dire des Arabes, que la morsure de la chèvre stérilise le mannier, ce qui m'a été confirmé. La plupart des voyageurs ont également fait la remarque que cette abondante coulée de sève ne pouvait s'observer que sur le tamarix du O. Ech-Cheik, à l'endroit qui porte le nom de O. Tarfa et O. Feiran. J'ai traversé à quelques jours d'intervalle et à la fin de mai les deux bois de tamarix du O. Ech-Cheik et du O. Feiran, et malgré toutes mes recherches, je n'ai pu découvrir aucune trace de manne. Le bois du O. Tarfa, réputé le plus productif, m'a même surpris par son état de désolation.

« Mon voyage tirait à sa fin sans que ma curiosité fût satisfaite, et je croyais bien ne jamais connaître la manne que par les descriptions des voyageurs et des botanistes — descriptions que je commençais à croire reproduites sans contrôle — quand mon guide eut la joie d'en découvrir. C'était le 5 juin, dans une gorge

ebeikeh, à deux journées et demie de marche de Suez. Au milieu de
ge s'épanouissait un tarfa. Si le tarfa dépasse rarement trois mètres de
il est susceptible de se développer en largeur comme le pin parasol et
nsi une nappe d'ombre très légère, mais qui a son prix dans l'Arabie
ı ne vient pas le beau sycomore d'Égypte. Le tamarix du O. Chebei-

keh donnait de l'ombre et de la manne en abondance. La coulée en était interrompue, mais le tapis d'aiguilles et de fines brindilles accumulées au pied de l'arbre était littéralement recouvert de petites perles blanchâtres de la grosseur d'une goutte de rosée. Ces perles fondaient à la chaleur des doigts. Aucune n'était restée suspendue au branchage, comme si la sève s'était répandue très liquide à l'état de pluie. L'écorce des branches n'en portait d'autres traces que des stries luisantes et comme faites au pinceau. J'ai rempli une boîte de brindilles ramassées au hasard, et j'ai, le lendemain, constaté que les perles s'étaient, sous l'influence de la chaleur, séparées de leur support pour former au fond de la boîte un dépôt sirupeux très transparent et très clair. C'est seulement quelques semaines plus tard que l'échantillon m'a paru prendre l'aspect jaunâtre qu'il a conservé depuis.

« Reste à se demander si cette manne est bien la manne d'Israël. Ce n'est pas l'avis des voyageurs qui ont pris à la lettre le récit biblique. Pour les uns, le miracle est au-dessus de toute explication, tandis qu'il n'est, pour d'autres, qu'une invention d'âge plus récent et sans la moindre attache avec la réalité. Cette manière de voir nous paraît presque aussi inadmissible que la première. La manne, telle qu'elle est décrite dans l'*Exode* ou les *Nombres*, serait presque aussi miraculeuse comme produit spontané de l'imagination que comme faveur spéciale des Elohim. Je pense, pour ma part, que tous les épisodes connus dans la relation de la fuite d'Israël (buisson ardent, orage du Horeb, sources miraculeuses, manne, etc.), ne sont ni plus ni moins que le souvenir d'une réalité amplifiée par l'imagination populaire. Mes deux voyages au Sinaï n'ont fait que me confirmer dans cette opinion. Pour la partager (au moins en ce qui concerne la manne), il suffit de comparer la description de la manne et les phénomènes qui accompagnèrent sa récolte dans les deux récits de l'Hexateuque, avec les résultats de mes observations qui ne sont qu'une confirmation d'observations antérieures.

« Veuillez donc, Monsieur et Maître, accepter cet humble souvenir du désert de l'Exode que vous avez si merveilleusement décrit et qui devait bien un peu de sa manne à l'historien d'Israël. Veuillez en même temps agréer, etc.

G. Bénédite.

— 2° *Les théâtres de mystère*. M. *Germain Bapst* a lu récemment à l'Académie des Inscriptions (séances du 19 décembre et du 2 janvier) un mémoire fort curieux sur les mystères du moyen âge, considérés au point de vue de la décoration et de la mise en scène. Nous empruntons au journal « Le Temps » le résumé de ce travail, qui a paru ensuite dans la *Revue Bleue* :

« L'auteur traite d'abord, avec de grands détails, de la structure du théâtre et de la composition de l'auditoire, puis du rôle des femmes sur le théâtre, de l'installation des décors, du costume et des accessoires, et termine par un cha-

pitre sur la peinture décorative et les peintres décorateurs, où il montre que les célèbres miniaturistes du XVI^e^ siècle qui ont nom Jehan Foucquet, Jehan Poyet et autres n'ont pas craint d'employer leur talent à brosser des décors pour la représentation des mystères.

« M. Bapst prend les mystères à l'époque où leur représentation n'a plus lieu seulement à l'occasion des fêtes religieuses, mais est devenue une distraction habituelle pour les hommes du moyen âge, et a, par suite, nécessité l'établissement d'un théâtre permanent. La décoration de ce théâtre a varié suivant la richesse des municipalités et la libéralité des « Mécènes » de l'époque. En quelques endroits, elle a atteint un luxe et une magnificence inouïs. Mais partout où, au XV^e^ siècle, on a joué des mystères, des salles de spectacle ont été construites, avec loges pour la municipalité ou le seigneur du pays, amphithéâtre pour le public, et même, détail curieux, des buffets et buvettes, comme, par exemple, au *Mystère de saint Vincent*, joué à Angers, en 1471.

« Pour la mise en scène, qui variait aussi avec la richesse des organisateurs, on suppléait à l'absence des changements à vue — qui ressortent de l'art moderne — par la construction simultanée et côte à côte de plusieurs scènes où les acteurs se transportaient successivement suivant le lieu où se passait l'action. La scène, de forme généralement rectangulaire et de dimension variable, était tantôt adossée à une muraille, tantôt au milieu de l'assistance qui l'entourait de toutes parts, comme dans un cirque. La décoration de la scène ne consistait guère au début qu'en rideaux cachant la nudité des murailles et dont le but était double : d'une part, si la scène se déroulait sur la place publique, les rideaux restaient fermés; ils ne s'ouvraient que pour mettre sous les yeux des spectateurs des scènes d'intérieur; d'autre part, ils servaient à cacher les acteurs quand ils ne jouaient pas. L'art du machiniste était assez développé. Souvent des personnages disparaissaient de la scène et s'élevaient dans les nuages; des bateaux ou des chars naviguaient ou circulaient sur la scène. Les ténèbres se faisaient par des effets de fumée, le tonnerre avec des pierres qu'on secouait dans un tonneau, les éclairs avec des fusées pleines de poudre à canon, comme cela eut lieu dans le *Mystère de la Nativité* qui se joua à Amboise en 1497.

« Quant au costume, il n'empruntait rien à l'archéologie. Les acteurs portaient les vêtements de l'époque : les empereurs romains sont habillés comme des rois de France; les princes païens sont vêtus comme des Turcs ou des Polonais. Le Christ, Adam et Ève (cette dernière représentée par un homme) sont complètement nus — ce qui simplifie le choix du costume. — Dans le *Mystère du Testament*, Nabuchodonosor se promène suivi « du maréchal, du premier maître et du deuxième de l'artillerie, faisant manière de regarder l'ordonnance des gendarmes ».

« Le rôle des femmes sur le théâtre constitue un des plus intéressants chapitres du mémoire de M. Bapst. C'est à Metz, dans le *Mystère de sainte Catherine*, en 1468, que les femmes apparaissent pour la première fois. Il semble

qu'elles ont joué généralement aussi bien dans les mystères parlés que dans les mystères mimés, chaque fois que le rôle n'était pas trop fatigant pour leur constitution. Mais ce n'est qu'au XVI^e^ siècle que l'apparition des femmes sur la scène devient fréquente, et leur succès fut si rapide que les seigneurs du conseil de la ville de Genève, après avoir fulminé contre les femmes qui ne figuraient sur les théâtres que dans le but de se montrer parées pour exciter des désirs impurs, voulurent bientôt avoir des loges exprès pour eux, d'où ils pussent mieux voir sur la scène.

« La plupart des artistes du XV^e^ siècle et du commencement du XVI^e^ travaillent à l'exécution de décors de mystères : Jehan Foucquet, le chef de l'École française, Jehan Poyet, le miniaturiste du livre d'heures d'Anne de Bretagne, rendu si populaire par les procédés de la typographie moderne, Jehan Perreal, l'auteur de la cathédrale de Brou, Jehan Bourdichon et Pierre de Paix; Coppin Delf, le peintre attitré du roi René, l'auteur des fresques de l'église Saint-Martin de Tours; Michel Colombe, le sculpteur du tombeau du duc François II à Nantes, etc., se sont occupés de la mise en scène des mystères. C'est surtout aux entrées royales qu'on a recours à eux; et alors, ces miniaturistes et ces enlumineurs délicats ne croyaient pas s'abaisser en brossant à grands traits, sur les charpentes mêmes des échafauds, en plein air, des décors dont les esquisses seules étaient faites dans les ateliers. D'ailleurs, la tradition de peindre les décors de théâtre s'est toujours conservée chez les peintres français. Pour ne citer qu'un exemple, M. Bapst rappelle que les costumes de la *Diane* et de l'*Aventurière* d'Émile Augier avaient été dessinés par M. Meissonier lui-même.

« La dernière partie de la communication de M. Bapst a trait à la période de décadence des mystères dont la représentation ne cesse pourtant pas complètement en France. Au XIX^e^ siècle, dans un grand nombre de villes et de villages, on joue encore, aux environs des fêtes de Pâques et de Noël, le mystère de la Passion, les scènes de la Nativité, le drame de sainte Félicité et autres pièces religieuses avec une mise en scène et des décors parfois grotesques, mais qui rappellent souvent ceux du moyen âge. M. Bapst a vu, il y a dix ans à peine, dans un village de l'ouest de la France, un saint jouant un rôle dans un mystère, revêtu d'un uniforme de pompier. Mais c'est surtout dans la basse Bretagne, à Tréguier et à Lannion, que ces représentations ont encore une certaine vogue. On y voyait, il n'y a pas longtemps, de temps à autre, des troupes composées d'ouvriers s'organiser et parcourir le pays, bizarrement affublés, en récitant les mystères des trois Mages et d'Hérode. En 1867, on jouait, à Saint-Brieuc, le mystère de sainte Tryphine; en 1875, à Plouaret, les *Quatre fils Aymon*. Enfin, en 1889, à Plougasnou, à Morlaix et dans toute la partie des Côtes-du-Nord qui avoisine le Finistère, des représentations semblables ont encore eu lieu avec un sérieux tel de la part des acteurs, avec une émotion et un recueillement si grands de la part de l'assistance, qu'on peut prévoir que la tradition des mystères n'est pas encore prête à disparaître. »

— 3° *La sorcellerie en France*. Si la tradition des mystères survit encore en Bretagne, il est grand nombre de campagnes où le crédit des sorciers n'est pas encore prêt à disparaître. En voici un exemple emprunté au département des Pyrénées-Orientales. Au mois de décembre dernier, à Serralongue, dans l'arrondissement de Céret, un enfant de cinq ans était mordu au poignet par un chien enragé. Immédiatement les parents firent mander le saloudadou qui, avec l'approbation du maire de la commune, ordonna d'enfermer l'enfant pendant quarante jours dans une chambre obscure en le privant de viande et d'eau. Un vétérinaire intervint pour mettre fin à ce régime stupide, mais à peine était-il parti que les parents s'empressèrent d'enfermer l'enfant à nouveau. Il fallut l'intervention de la gendarmerie pour avoir raison de l'obstination de ces malheureux. Le saloudadou jouit, dans tout le pays, d'une grande autorité. Il peut toucher et même lécher des barres rougies au feu et il a le pouvoir d'éteindre les incendies. Il n'est point nécessaire, d'ailleurs, d'aller jusque dans les coins perdus d'un département voisin de l'Espagne pour trouver des contemporains qui préfèrent recourir aux guérisons magiques ou miraculeuses plutôt que d'appliquer des traitements scientifiques à leurs maladies. Les compagnies de chemin de fer organisent chaque année des trains spéciaux, pour conduire à destination les foules qui vont demander aux saints ce qu'ils ne peuvent obtenir du médecin.

— 4° Le *Musée de Cluny* a reçu de M^me^ la baronne Nathaniel de Rothschild une magnifique collection d'objets d'art hébraïques datant du XIII^e^ au XVII^e^ siècle, qui a été formée par Isaac Strauss, l'ancien chef d'orchestre des bals de l'Opéra. Les arches saintes, les chandeliers, les boîtes à parfum, les ustensiles servant à la circoncision, les bagues, cachets et bijoux de toute nature, ainsi que les livres de prière et les rideaux du tabernacle, qui figurent dans cette collection, ont presque tous une valeur artistique.

— 5° La Chambre des députés, dans sa séance du lundi, 16 février, a ouvert au gouvernement un crédit de 500,000 francs pour couvrir les frais des *fouilles de Delphes*; 300,000 francs seront consacrés aux expropriations nécessaires. Cette question, des indemnités à payer aux habitants des mauvaises masures qui doivent être supprimées, avait beaucoup compliqué les négociations. Déjà M. Berthelot, durant son passage au ministère de l'Instruction publique, avait conclu un accord avec le gouvernement grec. M. Bourgeois a eu l'honneur de faire sanctionner par les Chambres la grosse dépense que ce projet entraîne. Voilà du travail en perspective pour notre École d'Athènes et pour le savant directeur qui vient d'être mis à sa tête, M. Homolle.

ANGLETERRE

— 1°. Notre collaborateur, M. *Édouard Montet*, professeur à l'Université de Genève, a publié, dans l'« Asiatic Quarterly Review » d'octobre 1890 et en tirage à part, une étude sur la *Conception de la vie future dans les races sémitiques*.

Il y étudie successivement les documents assyro-babyloniens, où l'on trouve la notion d'une vie végétative des ombres dans l'Arâlu, mais pas de vie future véritable et complète; les documents hébraïques et phéniciens avec la notion du Sheôl et des Rephaim. Les Sémites, au moins dans leur groupe le mieux connu, ne se sont donc pas élevés au-dessus des idées suggérées par l'ombre que le corps humain projette sur la terre. C'est au sein du peuple juif et sous l'influence des idées grecques que la croyance à l'immortalité de l'âme s'est répandue. S'adaptant aux anciennes croyances matérialistes, la foi en l'immortalité s'y est transformée en croyance à la résurrection des corps, et c'est sous cette forme qu'elle a passé dans le christianisme et l'islamisme.

— 2° M. *Shaw* a commencé la publication d'une série de documents inédits relatifs à l'histoire du Long Parlement et à la révolution presbytérienne. C'est la Chetham Society qui fait les frais de cette entreprise. Le premier volume a pour objet les *Minutes of the Manchester Presbyterian Classis*.

— 3° M. *Sayce* a reconnu, dans l' « Academy » du 7 février, avoir commis une erreur en lisant sur les tablettes de Tel-el-Amarna, le nom du dieu adoré à Jérusalem sous la forme *Marru*. Il faut lire *Salim*. Jérusalem — Uru-salim — c'est la ville de Salim, du dieu de la paix. Voilà pourquoi Melchisédek est dit « roi de Salem ». M. Sayce va jusqu'à rattacher à ce vieux nom le titre de « Prince de la paix » qu'Ésaïe confère au sauveur futur d'Israël.

— 4° *South Place Chapel and Institute*. La *South Place Ethical Society*, la première ramification en Europe des Sociétés pour la culture morale d'Amérique, a donné naissance au *South Place Institute* qui continue cette année les conférences sur les diverses manifestations de la vie et de la pensée religieuses dans le passé et de nos jours, dont une première série a paru en volume sous le titre : *Religious systems of the world* (Londres, Sonnenschein). Notre collaborateur, M. le comte Goblet d'Alviella, a rendu compte de cette tentative extrêmement intéressante, destinée à répandre plus de tolérance et plus de largeur d'esprit dans le monde religieux (cfr. *Revue*, t. XXII, p. 77). Cette année, après une suite de conférences sur la vie nationale de différents peuples, le comité a organisé une nouvelle série de Lectures sur les Systèmes religieux du monde, qui, pour la plupart, seront à leur tour publiées. Nous leur souhaitons autant de succès qu'au premier volume actuellement épuisé. En voici la liste pour les mois de janvier à mars : le professeur Shuttleworth sur l'Église d'Angleterre; M. Anderson, sur les Mormons; M. Morfill, sur les anciennes religions slaves; le Rév. Fotheringham, sur le Presbytérianisme; M. Keary, de l'influence du Paganisme sur le Christianisme; M. Browne, sur le Bâbisme; M^lle^ Besant, sur la Théosophie; M. Carlyle, sur l'Irvingianisme et sur le Fétichisme; M. Conybeare, sur l'Église nationale arménienne; M. Monier Williams, sur le Brahmanisme; M. Robertson, sur les religions anciennes de l'Amérique.

D'autres conférences encore sont annoncées pour une époque ultérieure. Elles ont lieu à South Place Chapel les dimanches, à quatre heures de l'après-midi et sont précédées par un jeu d'orgues et par des chants.

D'autre part, le dimanche matin, à onze heures un quart, la *South Place Ethical Society* (Finsbury, Londres. E. C.), qui est à proprement parler la congrégation inspiratrice, tient des réunions où les exécutions de musique religieuse alternent avec des sermons laïques prêchés par divers orateurs sur des sujets religieux ou moraux en dehors de toute confession dogmatique. Ainsi M^lle^ Macdonald a parlé, le 4 janvier, sur la Religion de la Nature, enseignée par Rousseau ; le 11 janvier, M. Kaines a parlé du Chœur des invisibles ; le 18, M. Whitehead, de la Religion militante au XIII^e^ siècle, et le 25, M. Stanton Coit a traité ce sujet : Prophète et Prêtre.

La Société a institué, à la même heure, dans un local voisin, une école du dimanche pour les enfants. Le mardi soir elle fait donner des conférences sur les problèmes économiques du jour, pour répandre des idées de justice. Le dimanche soir elle donne des concerts populaires. Elle a une société de chant, une union de jeunes gens ; elle donne des soirées avec projections lumineuses et même des soirées dansantes. Elle a une bibliothèque pour les prêts de livres. Au printemps elle organise des excursions à la campagne. Bref, elle déploie une activité vraiment extraordinoire, où se manifeste le génie pratique et le talent de propagande de la race anglo-saxonne. Nous nous trouvons ici en présence d'une création religieuse éminemment moderne et dont l'histoire est des plus instructives.

— 5° **Les Hibbert Lectures pour 1891.** Le comité de la fondation Hibbert a confié cette année à un de nos collaborateurs, M. le comte *Goblet d'Alviella*, la mission de donner, à Oxford et à Londres, la douzième série de conférences sur l'histoire religieuse. C'est la troisième fois que ces conférences seront données en français. Déja M. Renan et M. Albert Réville avaient été appelés par le Comité. M. Goblet d'Alviella, qui vient d'achever un beau volume sur l'évolution des symboles religieux, consacrera ses conférences à l'*Évolution de l'idée de Dieu selon l'anthropologie et l'histoire*.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *Ed. Glaser. Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens* (Berlin, Wedmann). Si l'on pouvait accepter de confiance les résultats énoncés par le vaillant explorateur dans le volume qu'il vient de publier sur l'histoire et la géographie de l'Arabie, et qui fait suite à la *Skizze der Geschichte Arabiens*, publiée antérieurement chez Straub, à Munich, l'ouvrage de M. Glaser serait l'une des plus importantes contributions des dernières années à l'histoire des peuples sémitiques. Malheureusement, malgré le ton assuré de l'auteur, il semble que l'hypothèse tienne une grande place dans les deux écrits de M. Glaser, surtout dans le second. Il eût été préférable de différer la publication de ces prétendus résultats, jusqu'au moment où la critique aurait pu contrôler les assertions de l'auteur sur les inscriptions mêmes qu'il a décou-

vertes et qui, seules, peuvent offrir une base solide aux déductions historiques. Ces inscriptions sont attendues avec impatience. S'il faut en croire celui qui les a rapportées au prix des plus grandes fatigues et en s'exposant à de nombreux dangers, elles offrent de nombreux et précieux renseignements sur le royaume de Saba et sur celui, plus ancien encore, des Minéens. Elles ouvrent ainsi largement la porte, à peine entr'ouverte, jusqu'à présent, sur les antiques civilisations de l'Arabie méridionale. Les découvertes de M. Glaser tendent également à modifier les idées régnantes sur l'antiquité de l'alphabet arabe, dont l'alphabet phénicien ne serait plus qu'un dérivé. On comprend aisément quelle riche moisson les exégètes de l'Ancien Testament pourront tirer des renseignements fournis par l'auteur et de quel jour il éclaire la propagation du judaïsme en Arabie avant Mohammed.

Toutefois, un grand nombre de ses conclusions sont, dès à présent, contestées par le critique anonyme qui les discutait récemment dans la « Revue critique » (10 novembre 1890), et qui a l'avantage de posséder les copies des inscriptions. A condition de réserver son jugement définitif, on tirera grand profit de la lecture des livres que nous signalons ici; on y trouve la réunion et le commentaire le plus complet de tous les textes relatifs à la géographie de l'Arabie, soit chez les géographes classiques, soit dans la Bible. Enfin l'ouvrage contient un appendice consacré à l'histoire de l'Abyssinie aux IIIe et IVe siècles après J.-C., dans lequel l'auteur renverse l'interprétation généralement admise de l'inscription d'Adulis.

— 2° *A. Jahn. Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica sive de doctrina oraculorum chaldaicorum.* (Halle Pfeffer; in-8 de XII et 80 p.). On sait que le philosophe néoplatonicien, Proclus, composa un traité considérable sur les Λόγια, c'est-à-dire sur les oracles chaldaïques, auxquels les philosophes de cette école, depuis Porphyre et Jamblique, attachaient une grande valeur, comme à tous les documents qui leur permettaient de retrouver dans les traditions du paganisme et des religions orientales une justification et une confirmation religieuse, une sorte de texte sacré, à l'appui de leurs spéculations métaphysiques. M. Jahn vient de publier, avec un commentaire très nourri, l'extrait de ce commentaire, qui fut sans doute rédigé au moyen âge, et qui nous a été conservé dans un manuscrit du Vatican. Ce texte, d'une signification souvent obscure, gagne beaucoup à être présenté par un éditeur aussi compétent. Il renferme, avec beaucoup de fatras, des données curieuses pour l'histoire religieuse du paganisme expirant. M. Jahn a joint à son édition l'Hymne à Dieu, généralement attribuée à Grégoire de Nazianze, et il montre qu'il faut y voir l'œuvre de Proclus.

— 3° *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, VI, 3 (Leipzig, Hinrichs). La collection bien connue dirigée par M. O. von Gebhardt et Harnack s'enrichit régulièrement de dissertations toujours intéressantes, mais fréquemment hasardées (voir notre t. XXII, p. 107). Le fascicule

que nous annonçons ici comprend trois travaux : une étude de M. Hans Stähelin, jeune historien suisse, qui a pour but d'établir que l'auteur des *Philosophoumena*, Hippolyte, a emprunté les détails qu'il donne sur les gnostiques à un auteur contemporain, partout où il ne s'appuie pas sur des auteurs connus, antérieurs à lui, ou sur la connaissance personnelle des hérétiques. Ce contemporain aurait induit Hippolyte en erreur, en lui fournissant des écrits gnostiques pseudépigraphes. La démonstration est ingénieuse, mais elle suppose une fixité de doctrine chez les diverses sectes gnostiques et une ouverture d'esprit chez leurs adversaires qui n'existèrent certainement pas. Les doctrines gnostiques étaient à l'état de perpétuelle transformation et les membres de la Grande Église, qui nous en parlent, ne les comprennent guère ou ne veulent pas, de parti pris, leur rendre justice. Comment établir, dans de pareilles conditions, qu'il y ait eu substitution de faux écrits gnostiques aux vrais ?

Nous aimons mieux les deux appendices, celui de M. Harnack sur les Syllogismes d'Apelle et la traduction allemande des fragments de Cajus et d'Hippolyte, publiés par M. Gwynn, dans l' « Hermathena » (1888 et 1889), d'après un commentaire syriaque manuscrit du jacobite Denys Barsalibi (XIIe siècle). M. Harnack, notamment, a retrouvé plusieurs fragments d'Apelle dans le *De paradiso* de saint Ambroise.

Nouvelles diverses. — 1° *Une nouvelle Revue d'ethnographie et de folklore.* Nous avons déjà annoncé, il y a deux ans, que la revue bien connue et appréciée de MM. Lazarus et Steinthal, la « Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft » consacrerait une partie de ses livraisons annuelles à l'étude des traditions populaires. Depuis le commencement de cette année l'évolution ainsi commencée s'est si bien accentuée que le titre principal d'autrefois est devenu le sous-titre. La Revue s'appellera désormais *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* et sera l'organe de la Société d'ethnographie dont nous avons déjà annoncé la fondation à Berlin (t. XXII, p. 109). Elle est publiée dans cette ville, chez Asher, sous la direction de M. Karl Weinhold, l'auteur d'un article remarqué sur l'insuffisance des études de folklore telles qu'elles sont en général pratiquées, et sur les maigres résultats qu'elles ont produits jusqu'à présent dans la science des religions. Les membres de la Société recevront les quatre livraisons annuelles contre la cotisation de 12 marcs. Pour les non-sociétaires le prix sera de 15 à 16 marcs.

— 2° L'éditeur Asher, à Berlin, annonce la publication d'un ouvrage monumental dans lequel seront consignés les résultats des fouilles entreprises sous le patronage de l'empire allemand à Olympie : *Olympia, die Ergebnisse der vom [illegible] Deutschen Reich veranstalteten Ausgrabung.* Il se composera de cinq vo[illegible]n-4°, quatre volumes gr. in-fol. et d'un carton gr. in-fol. avec cartes et [illegible]t ne coûtera pas moins de 1300 marcs. Cette publication est l'œuvre de [illegible]rtius et Adler qui se sont assuré le concours des meilleurs archéologues, [illegible]MM. Doerpfeld, Graeber, etc.

— 3° L'éditeur Otto Schulze, à Leipzig, publie une nouvelle édition à prix réduits (1 m. 50 par fasc.) de la traduction allemande des plus anciens Midrashim par M. *Aug. Wünsche* : *Bibliotheca rabinica, eine Sammlung der ältesten Midrashim*, en trente-quatre livraisons. Cette traduction rendra service non seulement aux théologiens qui, en général, connaissent le Talmud de nom plutôt que de fait, mais encore aux amis des traditions populaires et des contes. Elle renferme, en effet, plusieurs des Midrashim les plus riches en anecdotes.

BELGIQUE

P. Hoffmann. La Religion basée sur la Morale (Paris, Fischbacher; 1891). Quelques pages plus haut nous avons décrit l'activité des membres de la « South Place Chapel » à Londres. Cette Société n'est qu'une ramification des Sociétés américaines pour le développement de la culture morale, dont la plus ancienne a été fondée en mai 1876 par M. Félix Adler. M. P. Hoffmann, professeur à l'Université de Gand, a eu l'heureuse idée de traduire en français une série de discours prononcés aux réunions dominicales de ces Sociétés par leurs prédicateurs ou conférenciers, et de les faire précéder d'une très intéressante introduction, dans laquelle il résume la genèse et les progrès de ces nouvelles églises où la religion tout entière est absorbée dans la morale, mais où cette morale, indépendante de la religion, a jusqu'à présent produit les plus beaux résultats.

Nous ne songeons pas à discuter, ici, les thèses fondamentales de ces associations, mais nous devons signaler leur existence et leurs progrès comme l'un des symptômes les plus originaux et les plus caractéristiques de l'histoire religieuse moderne. Le livre de M. Hoffmann permet de se faire une idée assez exacte des principales idées qui animent leurs directeurs spirituels. Il convient d'y joindre la connaissance des œuvres d'instruction et de moralisation pratique, d'assistance publique, d'amélioration sociale, fondées par ces associations, pour se faire une juste idée de leur activité. Il y a là un essai, insuffisant peut-être au point de vue philosophique, mais éminemment suggestif, de fonder une religion pratique sur les principes de la démocratie moderne.

SUISSE

Hugues Oltramare. Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon (Paris. Fischbacher; in-8 de IX et 466 p.). M. Hugues Oltramare, déjà connu par sa version du Nouveau Testament et par un commentaire sur l'Épître aux Romains, a entrepris la publication d'un volumineux commentaire sur les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, avec leur annexe de moindre importance, l'Épître à Philémon. Le premier volume seul a paru ; il a pour objet l'Épître aux Colossiens. Dans une introduction de 90 pages, M. Oltramare discute les questions critiques. Les trois épîtres forment un groupe dont la ré-

daction appartient à la captivité de l'apôtre à Rome; elles datent de l'an 62. L'honorable commentateur se refuse à y voir de la métaphysique paulinienne. « Laissant la métaphysique aux métaphysiciens et la gnose aux gnostiques, il (Paul) se campe, lui, sur le terrain religieux historique. A ces spéculations de la raison humaine portant sur des choses qui sont en dehors de sa connaissance, il oppose la révélation de Dieu en Christ, les faits chrétiens qui sont le fond de l'évangile qui leur a été prêché et qu'ils ont expérimentés » (p. 66). Nous craignons que l'auteur ne parvienne pas à convaincre ses lecteurs de la vérité d'une thèse qui s'attaque à l'évidence même, mais on ne saurait lui refuser d'avoir mis au service de l'interprétation traditionnelle un abondant commentaire. La discussion de l'authenticité est à peine ébauchée; l'examen de l'argument principal, qui porte sur le caractère gnostique de l'épître, est renvoyé à l'introduction de l'Épître aux Éphésiens, dans le second volume. Ici, d'ailleurs, la position de M. Oltramare est beaucoup plus forte.

L'auteur a comblé une lacune de la littérature théologique française en publiant ses commentaires. En dehors de ceux de M. Godet, nous n'avons pas grand'chose à opposer dans ce domaine aux abondantes productions de l'Allemagne et de l'Angleterre. Ses anciens élèves, même ceux qui ne partagent pas sa manière de voir, lui en sauront gré.

Au moment de mettre sous presse, nous apprenons la mort de M. H. Oltramare, à l'âge de soixante-dix-huit ans, survenue à Genève, le 23 février. La Faculté de théologie de Genève perd en lui un vieux serviteur qui l'a honorée par la droiture de son caractère et la fermeté de ses principes.

Édouard Montet. Grammaire minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques. Notre collaborateur, M. Édouard Montet, a fait imprimer chez Holzhausen, à Vienne, une grammaire élémentaire pour les étudiants qui suivent ses cours d'hébreu à l'Université de Genève. Cette grammaire se recommande par la clarté de sa disposition. Quoiqu'elle ne soit pas mise dans le commerce, on peut se la procurer chez l'auteur à l'Université de Genève. Elle peut rendre des services à d'autres qu'aux étudiants qui suivent les cours de M. Montet.

— 3° Parmi les thèses récemment présentées à la Faculté de théologie de Genève nous avons remarqué celle de M. *E. Rochat* sur la *Sapience de Salomon*, et celle de M. *Denkinger* sur *Avitus*. M. Rochat, à la suite de MM. Reuss, Pfleiderer et Menzel, a analysé les éléments de la Sapience qui se rattachent soit à l'influence juive, soit à l'influence grecque et étudié les rapports des enseignements de ce livre avec les idées chrétiennes. M. Rochat a fort bien apprécié les rapports de l'auteur de la Sapience avec Philon d'Alexandrie, et l'action exercée par la philosophie judéo-alexandrine sur le quatrième Évangile.

Le travail de M. Denkinger sur saint Avit, évêque de Vienne (460-526), contient une description de l'œuvre littéraire du saint, de son activité administrative, de sa lutte contre l'arianisme et une appréciation très sévère, peut-être trop sévère du personnage. L'auteur a fait un livre intéressant, mais il ne tient pas

un compte suffisant du temps et du milieu où vécut Avitus. Si son style est mauvais, il l'est moins que celui de la plupart des auteurs de même époque. Comme administrateur, comme défenseur de la discipline ecclésiastique, il a fait preuve d'une intelligence et d'une habileté remarquables. Il ne faut pas juger la valeur de ses idées morales et religieuses en se plaçant au point de vue du protestantisme moderne. M. Denkinger n'a pas encore pu consulter l'édition des *Œuvres complètes* de saint Avit que M. l'abbé Ul. Chevalier a publiée tout récemment à la Librairie générale catholique de Lyon.

ITALIE

Raffaele Mariano. Buddismo e cristianesimo. Studio di religione comparata. (Naples; in-8 de 97 p. Extrait du t. XXIV des « Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli »). M. R. Mariano, professeur à l'Université de Naples où il enseigne l'histoire ecclésiastique, a commencé par des études philosophiques inspirées de l'esprit hégélien, ainsi qu'en témoigne l'ouvrage qu'il publia en 1869 chez Germer-Baillière, *La philosophie contemporaine en Italie.* Depuis une dizaine d'années son attention s'est de plus en plus portée vers les études de philosophie et d'histoire religieuses, et la théologie critique de l'Allemagne semble avoir exercé sur lui non moins d'attraction que sa métaphysique hégélienne auparavant. En 1880, c'est en allemand que paraît son *Christenthum, Katholicismus und Kultur.*

L'ouvrage que nous signalons ici contient une comparaison intéressante et — ce qui en pareille matière est plus rare de nos jours — pleine de bon sens entre le bouddhisme et le christianisme. Le bouddhisme comme le christianisme sont des religions rédemptrices, mais le christianisme n'est pas dérivé du bouddhisme, comme certains écrivains se plaisent à l'insinuer actuellement. La notion fondamentale du christianisme sur le rapport nouveau entre l'homme et Dieu est étrangère au bouddhisme. Celui-ci est pessimiste et ne sort pas du pessimisme ; le christianisme part du pessimisme, mais pour élever l'homme jusqu'à l'optimisme. L'idéal bouddhiste est avant tout négatif; l'idéal chrétien est positif ; il pousse l'homme à l'activité progressive. Le premier s'est montré impuissant à développer la civilisation ; au contraire, partout où la civilisation moderne prend pied, le christianisme s'y développe également. Telles sont les principales idées développées dans ce mémoire, où les considérations philosophiques et les enseignements historiques sont heureusement associés pour établir la conclusion et où l'auteur sait rendre hommage à la grandeur du bouddhisme, tout en reconnaissant la supériorité évidente de la civilisation chrétienne.

DANEMARK

— Sous le titre général *Sjœledyrkelse og Naturdyrkelse, Bidrag til Bestem-*

melsen af den mytologiske Metode (Culte de l'âme et Culte de la nature, contribution à la détermination de la méthode mythologique. Kjœbenhavn, Lehmann og Stage, 1890), M. H. S. Vodskov annonce une série d'études de mythologie historique et comparée, dont le premier volume est intitulé *Rig-Veda og Edda* et dont il fait en même temps paraître le premier fascicule (CL-80 pp.). Une longue introduction, consacrée à l'étude des migrations qui ont peuplé la surface de la terre et des souvenirs mythologiques qu'elles ont laissés, touche à un grand nombre de questions d'une portée très générale, notamment à celle de la civilisation primitive des Indo-Européens. Passant au Rig-Véda, l'auteur en examine successivement la versification, le style, les auteurs présumés, l'inspiration ; le fascicule s'arrête au début du chapitre *Agni*. M. Vodskov est bien au courant de la littérature védique et des travaux des principaux exégètes ; il les caractérise avec justesse, parfois avec un réel bonheur d'expression. Ses traductions aussi, plus littéraires que rigoureuses, reproduisent du moins avec fidélité, en vers danois, le mouvement de l'original : il y a entre autres (p. 15) une cadence d'*atyashti* (R. V, I. 130, 4-5) merveilleusement imitée, qui sonne presque à l'oreille comme une strophe védique. La mâle douceur des idiomes scandinaves se prête bien à ces tours de force ; mais on n'en doit pas moins déplorer que le livre de M. Vodskov soit écrit en une langue relativement peu connue, qui découragera beaucoup de lecteurs. Quant aux tendances scientifiques de l'œuvre, on n'en pourra juger avec précision que lorsqu'il aura abordé la comparaison promise du Rig-Véda et de l'Edda. (Reproduit d'après la *Revue critique d'histoire et de littérature*.)

RUSSIE

M. Lubovitch, professeur d'histoire à l'Université de Varsovie, l'auteur d'une histoire du protestantisme polonais, a publié récemment une *Histoire de la réaction catholique en Pologne*, qui fait suite à son œuvre antérieure et dans laquelle il a pu mettre à profit un grand nombre de documents inédits. On connaît fort mal, en général, cette période de l'histoire religieuse de la Pologne dont les conséquences furent si funestes pour l'avenir de ce pays.

Jivaia Starina, — l'« Antiquité vivante » — tel est le titre d'une nouvelle Revue d'ethnographie et de folklore, spécialement consacrée aux populations slaves et russes, que fait paraître la Section d'ethnographie de la Société de géographie de Saint-Pétersbourg. M. le professeur Lamansky en est le principal rédacteur. L'abonnement annuel coûte 5 roubles.

GRÈCE

M. le professeur Harnack signale dans la « Theologische Literaturzeitung » du 24 janvier, une trouvaille de M. *Georgiades*, publiée dès 1885-1886 dans

l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, mais qui n'avait pas encore été relevée dans le monde théologique occidental. Il s'agit du quatrième livre du *Commentaire d'Hippolyte sur Daniel* dont on ne connaissait jusqu'alors que des fragments. M. Georgiades a trouvé ce texte dans la bibliothèque de l'École théologique patriarcale de l'île de Chalki. Le commentaire d'Hippolyte se composait de quatre livres. Le quatrième, dont nous possédons maintenant le texte complet, portait sur les chapitres VII à XII de Daniel.

ÉTATS-UNIS

— 1° *Les « Winkley Lectures » de 1890.* Le séminaire théologique d'Andover a hérité, il y a quelques années, d'un fonds considérable dont les revenus sont destinés à couvrir les frais d'une série de conférences utiles à de futurs instructeurs religieux. Telle est l'origine des « Winkley Lectures ». Aucune condition dogmatique, aucune réserve confessionnelle ne limitent le choix des conférenciers. C'est ainsi qu'en 1890 l'élu a été un professeur de philosophie de l'Université de Cornell, M. *J. Gould Schurman.* Ses six conférences ont été publiées dans un petit volume, *Belief in God, its origin, nature and basis* (New-York. Scribner) que l'on peut signaler ici, à la fois comme l'un des plus intéressants produits de l'esprit philosophique américain, et comme un témoignage de la valeur que les penseurs d'Amérique attachent à l'histoire générale des religions pour l'étude des problèmes fondamentaux de la métaphysique religieuse. M. Schurman a consacré sa troisième conférence, tout entière, à une large et puissante esquisse de l'évolution religieuse de l'humanité en s'inspirant des meilleurs travaux de la science des religions modernes. Comme philosophe il a donné, dans la première leçon, l'une des meilleures critiques que nous connaissions de l'agnosticisme, en dégageant ses contradictions internes. Comme théologien, enfin, il se rattache à l'école du théisme anthropocosmique : « Je ne cache pas, dit-il (p. 126), que dans ma conviction l'œuvre du théisme moderne est de concilier les modes aryen et sémitique d'interpréter l'existence. Il nous faut une synthèse du Père de tous les esprits avec la raison dernière de toute la nature. »

— 2° *L'histoire des religions à Philadelphie.* L'Association des conférences de l'Université de Pensylvanie a organisé cet hiver, à l'Association Hall, les samedis, à deux heures, du 3 janvier au 14 mars, une série de onze conférences sur les Anciennes religions. M. Morris Jastrow, dont l'activité pour la propagation de nos études est infatigable, ouvre la série par une conférence sur la genèse et le développement de l'histoire des religions, dans laquelle il fait une large part aux tentatives faites en France pour l'enseignement des sciences religieuses. Les religions du Mexique et du Pérou sont traitées par le professeur Brinton, celle de l'ancienne Egypte par Mme Cornelius Stevenson, celle des Grecs par M. Lamberton. M. Shorey parle de la religion des Romains;

M. H. Hyvernat (de l'Université catholique de Washington) des Babyloniens; M. Jackson, des Perses; M. Lanman (de l'Université de Harvard) des anciennes religions de l'Inde; le professeur Perry, du Bouddhisme; M. Talcot Williams, de l'Islamisme. Enfin, M. Morris Jastrow clora la série par une conférence sur les caractères généraux des religions sémitiques.

O. Brooks Frotingham. Boston Unitarianism, 1820-1850 (New-York, Putnam). Ce livre a pour sous-titre : « Étude de la vie et de l'œuvre de Nathaniel Langdon Frotingham. » C'est une biographie, la vie de M. Frotingham père, écrite par son fils. Mais cette biographie renferme toute l'histoire de l'Unitarisme américain dans notre siècle, l'évolution qui a mené les simples adversaires de la Trinité à devenir les disciples du Transcendentalisme de M. Minot Savage et d'autres hardis novateurs contemporains. On trouvera difficilement une association religieuse contemporaine qui puisse offrir en exemple une succession aussi remarquable de grandeurs morales parmi ses directeurs que l'unitarisme américain. En dehors de toute discussion dogmatique c'est la simple constatation d'un fait.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 16 *janvier* 1891 : M. *Geffroy* annonce de Rome que M. *de Rossi* a découvert, au dessus de la catacombe de sainte Priscille, sur la via Salaria, les restes de la basilique de Saint-Silvestre avec les vestiges des sépultures de six papes du IVe au VIe siècle. Jusqu'à présent on n'y a retrouvé aucune inscription ni aucun marbre sculpté. Il croit reconnaître aussi l'amorce de l'escalier qui faisait communiquer la basilique avec la catacombe. On sait que M. de Rossi attribue à cette catacombe la plus haute antiquité ; elle aurait été mise à la disposition des chrétiens pour leurs sépultures dès les temps apostoliques par les Acilii Glabriones. — M. *Edmond Le Blant* présente le travail de M. Wilpert : *Die Katakombengemælde und ihre antiken Copien.*

M. *Heuzey* analyse l'ouvrage récent de M. *Pottier*, *Les Statues de terre cuite dans l'antiquité*. C'est le premier traité qui embrasse l'ensemble du sujet. M. Pottier retrace l'histoire de la céramique grecque. Il n'a aucun parti pris ni de système exclusif. L'industrie de la céramique n'avait pas seulement pour but de fournir des statuettes funéraires. Elle livrait aussi des ex-voto, des objets destinés à la vie de famille, des bibelots ou des jouets. Un grand nombre de sujets appartiennent à une catégorie neutre qui pouvait convenir aux destinations diverses.

— *Séance du* 23 *janvier* : M. l'abbé *Duchesne* combat l'opinion de MM. Harris et Gifford sur l'antériorité du texte grec des *Actes de Perpétue et de Félicité* retrouvé par eux (cfr. *Revue*, t. XXII, p. 238). Le grec présente une série de faux sens, surtout dans les noms de costumes, qui ne peuvent s'expliquer qu'en admettant l'originalité du texte latin. Cependant la version grecque a conservé certains détails perdus dans la recension latine, notamment le nom de la ville dont Perpétue était originaire, Thuburbo minus, près Carthage. M. Duchesne repousse l'idée d'un original punique mise en avant par M. Hilgenfeld.

M. *Orsi* a découvert à Locres, dans la Grande Grèce, un bas relief en terre

1. Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

cuite qui confirme, dit M. *Ravaisson*, la restitution du groupe de la Vénus de Milo à laquelle il a récemment consacré un mémoire.

M. *Geffroy* annonce, de Rome, la découverte de restes de plusieurs petits temples, sur la rive gauche du Tibre, en amont du pont Saint-Ange.

— *Séance du 30 janvier* : M. *Siméon Luce* raconte l'histoire du fragment d'un des clous de la vraie Croix, pris par du Guesclin à Pierre le Cruel et qui devint finalement la propriété de Philippe le Hardi, duc de Bourgogne.

M. *Noël Valois* signale deux manuscrits de Rome et de Paris, contenant un ouvrage inédit de l'auteur de « l'Arbre des Batailles, » Honoré Bonet, prieur de Salon, le *Somnium super materia scismatis*, où l'on trouve à la fois des renseignements sur l'auteur et sur l'abandon de la papauté par les souverains chrétiens durant le grand schisme.

II. Revue historique. — *Janvier-février* : *G. Fagniez*. Richelieu et l'Allemagne (1624-1630). — *H. Hauser*. Antoine de Bourbon et l'Allemagne (1560-1561).

III. Journal asiatique. — *Novembre-décembre* : *Georges Guieysse*. Notes d'épigraphie indienne. — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite). — *E. Chavannes*. Le calendrier des Yn. — *J. Oppert*. Le Persée Chaldéen.

IV. Mélusine. — *Janvier-février* : *H. Gaidoz*. La fée Mélusine à Luxembourg. — *F. S. Krauss*. L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann*. La fascination. — *H. Gaidoz*. Les rites de la construction. — Oblations à la mer et présages.

V. Revue des traditions populaires. — *Décembre* : *Ch. Hardouin*. Traditions et superstitions siamoises (suite). — *R. Basset*. La légende de Didon. — *R. Blanchard*. Traditions et superstitions de la Touraine : Petit guide médical.

VI. Revue chrétienne. — *Février* : *G. Monod*. Alexandre Vinet. — *E. Kruger*. La civilisation phénicienne. — *E. Lacheret*. Le régime actuel de l'Église réformée en Hollande.

VII. Revue du christianisme pratique. — *Janvier* : *S. Mathieu*. Un prédicateur juif contemporain (M. Zadoc Kahn). — *Y. Koenig*. La prédication et l'Ancien Testament.

VIII. Revue des Religions. — *III*, 1 : L'abbé *Loisy*. Études sur la religion chaldéo-assyrienne. — *Castonnet des Fosses*. Les origines et la religion du peuple mexicain (fin).

IX. Revue des Deux-Mondes. — 15 *janvier* : *Ch.-V. Langlois*. Le procès des Templiers. = 1er *février* : *A. Chevrillon*. Bénarès, Brahmanisme, Hindouisme.

X. Nouvelle Revue. — 15 *novembre* : *H. de la Ferrière*. La Saint-Barthélemy (voir 1er déc.). = 1er *février* : *de Constantin*. Une expédition religieuse [illegible] sinie. L'archimandrite Païsi et l'ataman Achinoff.

Revue des questions historiques. — *Janvier 1891* : *P.-H. Delehaye*.

Pierre de Pavie, légat du pape Alexandre III. — *P. Piolin.* Le cardinal de Richelieu dans ses rapports avec les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. — *Vacandard.* Les poèmes latins attribués à saint Bernard.

XII. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes. — *Septembre-octobre* 1890 : *G. Digard.* La papauté et l'étude du droit romain au XIIIe siècle.

XIII. Bulletin de l'Académie R. de Belgique. — *N°* 9 : *Goblet d'Alviella,* La fécondation artificielle du palmier dans la symbolique assyrienne.

XIV. Revue de Belgique. — *Décembre* : *A. Gittée.* A propos du folklore des anciens.

XV. Société académique indo-chinoise de France. — 2e *série, t. III* : *Ch. Schoebel.* Histoire des origines et du développement des castes de l'Inde. — *C. Bock.* Le Bouddhisme au Laos.

XVI. L'Université catholique. — *V.* 6 : *P. Dadolle.* Jésus-Christ et son dernier historien. — *U. Chevalier.* Essais sur les catalogues des anciens évêques de la province de Vienne. — *S. Léglise* : Saint Ennodius et l'éducation littéraire dans le monde romain.

XVII. Science catholique. — 1891. *I* ; *F. Cabrol.* La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Courdaveaux. — *De Harlez.* Le cathéchisme du Bouddhisme moderne.

XVIII. Mémoires de l'Académie de Toulouse. — *IXe S. t. II.* : *Brissaud.* Les vieilles religions de l'Amérique et le culte chez les Romains. — *A. Duméril.* Hérodote historien et théologien.

XIX. Academy. — 27 *décembre* 1890 ; *A. H. Sayce.* The early civilisation of Arabia (à propos des travaux de M. Glaser). = 10 *janvier* 1891 : R. *Morris.* Buddhaghosa's description of old Hindu ascetics. = 17 *janvier* : *E. Harper.* The Babylonian legend of Etana (très curieux). = 24 *janvier* : *Flinders Petrie.* Excavation in Egypt. = 31 *janvier* : *Ch. Johnston.* The gods of the Slavs and Scythians. = 7 *février* : *A. H. Sayce.* Southern Palestine in the XV Century B. C.. — *G. Bühler.* New Jaina inscriptions from Mathurâ. = 14 *Février* : *A. Nutt.* A new theory on the ossianic saga.

XX. Athenæum. — 3 *janvier* 1891 : *J. P. Mahaffy.* Dr Henry Schliemann. = 10 *Janvier* : *C. Bendall.* Platonic teaching in ancient India. = 24 *Janvier* : *G. Bickell.* A source of the book of Tobit. = 7 *Février* : *W. Clouston.* A Barlaam and Joasaph parable in the Mahabharata.

XXI. Scottish Review. — *Janvier* : *J. Cuthbert Hadden.* Litterary materials of the first Scottish psalter. — *C. Conder.* Rude stone monuments in Syria. — *J. Rhys.* The peoples of ancient Scotland.

XXII. English historical Review. — *Janvier* : *G. Macaulay.* The capture of a general council (1241). — *Mary Bateson.* Archbishop Warham's visitation of monasteries (1511). — *S. J. Weyman.* Oliver Cromwells kinsfolk.

XXIII. Expositor. — *Janvier* ; *J. T. Marshall.* The Aramaic gospel (Essai de reconstitution de l'évangile araméen primitif ; voir le ne suiv.) — *W Sanday.*

On the title of « Son of Man ». — Genesis and science (par divers auteurs). *J. O. Dykes.* The self-witness of the Son of God. — *W. G. Elmslie.* Hosea. = *Février* : *W. Sanday.* A survey of the synoptic question. — *T. Bonney.* The mosaic and geologic history.

XXIV. Nineteenth Century. — *Février* : *Leslie Stephen.* Cardinal Newman's scepticism. — *W. Gladstone.* Professor Huxley and the swine miracle.

XXV. New Review. — *Janvier* : *H. Sidgwick.* A census of hallucinations. — *Max Müller.* Christianity and Buddhism.

XXVI. Contemporary Review. — *Janvier* : *E. A. Abbott.* The early life of cardinal Newman. — *Maccoll.* Dean Church.

XXVII. Jewish Quarterly Review. — *Janvier* : 1891 : *D. Rosin.* The ethics of Solomon ibn Gebirol. — J. *Owen.* Optimism and pessimism in jewish philosophy. — *H. Graetz.* The last chapter of Zechariah; The central sanctuary of Deuteronomy — *C. Montefiore.* Recent criticism upon Moses and the Pentateuchal narratives of the Decalogue. — *D. Kaufmann.* Jain Chayim Bacharach, a biographical sketch. — *Schechter.* Jewish literature in 1890.

XXVIII. Classical Review. — *V.* 1 *et* 2 : *T. Abbott.* On the quotations from the Old Testament in the fourth gospel. — *P. Schwenke.* Cicero, De Natura deorum. — *J. Thayer.* Westcotts Epistle to the Hebrews. — *E. Arnold.* Two books on the Rigveda. — *W. Fowler.* Frazer's Golden Bough.

XXIX. Orientalist. — *IV.* 1 *et* 2 : *Lewis.* Temples and superstitions at Châvekachcheri. — *Goonetilleke.* The judgment of Solomon. — Disfiguring of the human body. — Sinhalese folklore.

XXX. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — *XII.* 1 : *Le Page Renouf.* Nile mythology.

XXXI. Asiatic quarterly review. — *Janvier* 1891 : *Raja of Yasin.* The legends and songs of Chitral. — The Muharram celebration.

XXXII. Journal of the China Branch of the R. Asiatic Soc. — *T. XXIV* : *E. H. Parker.* Notes on the Nestorians in China.

XXXIII. Babylonian and Oriental Record. — *V.* 1 : *J. Oppert.* The Chaldean Perseus. — J. *Imbert.* The Lydian legend on four coins of Alyattes. — *Terrien de Lacouperie.* The silk goddess of China. — *H. Mengedoth.* The tablet of Mentusa. — *De Harlez.* The Tan Shu.

XXXIV. Theologische Studien und Kritiken. — 1891. *N°* 2 : *Schmoller.* Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfertora. — *Weiss* Die Parabelrede bei Marcus. — *Becker.* Zinzendorfs Beziehungen zur römischen Kirche. — *Röhricht.* Zur Correspondenz der Päbste mit den Sultanen und Mongolenschanen des Morgenlandes im Zeitalter der Kreuzzüge. — *Enders.* Drei Lutherbriefe. — *Müller.* Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten protestantischen Eherechts.

XXXV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVII.* 1 : *Görres.* Kirche und Stat vom Regierungsantritt Diokletians bis zum Constan-

tinischen Orientedict (284-324). — *Paul.* Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr, II. — *Stölten.* Zur Philippuslegende.

XXXVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — 1891. *N°* 2 : *Hilgenfeld.* Theodor Zahn's Geschichte des N. Tlichen Kanons. — *Bois.* Exegetische Bemerkungen. — *Hilgenfeld.* Die neuesten Verteidiger des Aposteldekrets.

XXXVII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Janvier* : *Hoch.* Einwendungen der Hindu gegen das Evangelium (voir le n° suivant.). — *Schultze.* Der chinesische Drache und seine Verehrung. — *Dilger.* Kawati, ein Stück indischen Heidentums. = *Février* : Die dänische Mission in Grönland.

XXXVIII. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. d. Wissenschaften. — *Philos.-phil.-hist. Kl.* 1890, II-2 : *Bechmann.* Ueber die richterliche Tätigkeit der Pontifices im altrömischen Civilprocess. — *Simonsfeld.* Beiträge zum päbstlichen Kanzleiwesen im Mittelalter und zur deutsche Geschichte im XIV Jh.

XXXIX. Neue Jahrb. f. Philologie und Pædagogik. — *N°* 19 : *Peppmüller.* Zur Composition der Hesiodischen Werke und Tage. — *Rieder.* Zur pindarischen Theologie.

XL. Jahrb. d. k. deutschen archaeol. Instituts — *V.* 4 : *Koepp.* Die Herstellung der Tempel nach den Perserkriegen.

XLI. Sitzungsb. d. k. Ak.d. Wissenschaften zu Wien. — *Phil.-hist. Kl. t. CXX* : *Brandt.* Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. — *Hartel.* Patristische Studien.

XLII. Rheinisches Museum für Philologie. — *N. F. XLVII.* 1 : *Koehler.* Die Halle der Athener in Delphi.

XLIII. Ausland. — 1890. *N°* 50 : *Jacobsen.* Nordwestamerikanische Sagen. = *N°* 51 : *Pajeken.* Religion und religiöse Vorstellung der Arraphoëindianer. = *N°* 52 : *Von Stenin.* Der Volksglaube und die Gebräuche der Kasaner Tartaren. = 1891. *N°* 1 : *Krauss.* Böhmische Korallen aus der Götterwelt (voir n_o suiv.). = N° 2 : *Glaser.* Sind die berühmte Königin Bilkîs und das himjarische Judentum sagenhaft oder historisch? (voir n_o 3).

XLIV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes — *IV.* 4 : *Kühnert.* Ein Kapitel der Schu-li-tsing-iün. — *Bühler.* Further proofs of the authenticity of the Jaina tradition.

XLV. Zeitschrift für Volkskunde. — *III.* 3 : *Von Estorff.* Der wilde Jäger. Ein Versuch zur Erklärung des Phänomens. — *Veckenstedt.* Die mythischen Könige der arischen Volksheldensage und Dichtung. — Wendische Sagen der Niederlausitz. — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Œsterreich. — *Vernaleken.* Der Dreisskerl. Eine mythische Vorstellung. — *Knoop.* Volkslieder aus Hinterpommern.

XLVI. Œsterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — 1890. N° 12 : *Feigl.* Zur Entwicklungsgeschichte des Islams.

XLVII. Civiltà cattolica. — *N°* 970 : La religione degli antichi Egizii.

— **Le diavolerie del secolo passato** (suite). — *N°* 971 : **Il pontificato di S. Gregorio magno nella storia della civiltà cristiana.**

XLVIII. Nuova Antologia. — *Décembre* : *Lovatelli.* **I fratelli Arvali e il loro santuario e bosco sacro sulla via Campana.**

XLIX. Bull. di archeologia cristiana. — *V.* 1. 1 : **Anfore vinarie con segni cristiani trovate nella casa dei SS. Giovanni e Paolo sul Celio.**

L. Theologische Studien. — 1890. *N°* 6 : *Van Rhijn.* **De brief aan de Galatiers en de Handelingen der apostelen volgens R. Steck** (suite). — *Jonker.* **Eene oude verklaring van Joh. III, 5.**

LI. Theologisch Tijdschrift. — *Janvier* : *H. Meyboom.* **Marcion en Paulus in de Clementijnen.** — *H. Berlage.* **De juiste verklaring van Gal. VI, 2.**

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

F. von Andrian. Der Höhencultus asiatischer und europäischer Völker. — Vienne. Konegen ; in-8 de XXXIV et 385 p. ; 10 m.

H. Böttger. Sonnencult der Indogermanen insbesondere der Indoteutonen. — Breslau. Freund ; in-8 de XXXII et 167 p. ; 3 m. 50.

P. W. Forchhammer. Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache. — Kiel. Haesler ; 5 m.

Schwab. Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale. — Paris. Maisonneuve ; 5 fr.

L'abbé *Fourrière.* La mythologie expliquée d'après la Bible. — Paris. Roger et Chernoviz ; in-8 de 87 p.

Th. Roller. Le tour d'Orient. Egypte, Terre Sainte, Syrie et Phénicie, Constantinople. — Lausanne. Bridel ; in-8 ; 5 fr.

D. Fabius. Mozaisch en Romeinsch recht. Eene vergelijkende studie. — Amsterdam. Wormser ; in-8 de IV et 78 p.

J. H. Stirling. Philosophy and Theology, being the first Edinburgh University Gifford lectures.

A. von Gutschmid. Kleinere Schriften, II (ed. *F. Rühl*) : Schriften zur Geschichte und Literatur der semitischen Völker und zur älteren Kirchengeschichte. — Leipzig. Teubner ; in-8 de VIII et 794 p. ; 24 m.

G. Biedermann. Moral-Rechts-und Religions-philosophie. — Prague. Tempsky ; in-8 ; 4 m. 20.

J. G. Schot. Moslemen en Christendom. — Leyde. Brill ; in-8 de IV et 91 p. ; 1 fl. 25.

CHRISTIANISME

T. Gilmartin. Manual of Church history, I. — Dublin. Gill ; in-8 de 538 p. ; 8 sh. 6.

C. H. Toy. Judaism and christianity. A sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. — Boston. Little Brown ; in-8 de XVII et 456 p.

Acta Martyrum et sanctorum syriace ed. *P. Bedjan*, t. I. — Paris ; in-8 de x et 550 p. ; 20 fr.

V. Thalhofer. Handbuch der katholischen Liturgik, II. 1. — Fribourg-en-Brisgau. Herder ; in-8 de VIII et 344 p. ; 4 m.

O. Holtzmann. Das Christulbild der Geschichte und das Christusbild der Dogmatik. — Darmstadt. Waitz ; in-8 de 32 p. ; 80 pf.

J. Legge. Christianity in China. Nestorianism, Roman catholicism, Protestantism. — Shanghaï ; in-8 ; 5 sh.

A. de Roskovany. Supplementum ad collectiones monumentorum et litteraturae de matrimonio in ecclesia catholica potestati ecclesiasticae subjecto, matrimoniis mixtis, coelibatu et breviario, independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili, romano pontifice, beata Maria virgine in suo conceptu immaculata. — Vienne. Braumüller ; 4 vol. in-8 ; 56 m.

W. Simcox. The writers of the New-Testament, their style and characteristics. — Londres. Hodder ; in-12 de 198 p. ; 2 sh. 6.

C. Trochon et *H. Lesêtre.* Introduction à l'étude de l'Écriture sainte. T. III. Introductions particulières aux livres du N.-T. — Paris. Lethielleux ; in-8 de 568 p.

A. Pierson. The one gospel or the combination of the narratives of the four evangelists in one complete record. — Londres. Nisbet ; in-8 de 210 p.

H. Oltramare. Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, t. I. — Paris. Fischbacher ; in-8 de x et 466 p. ; 7 fr. 50.

R. A. Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ergänzungsheft. — Brunswick. Schwetschke ; in-8 de VII et 262 p. ; 8 m.

J. Wood. Modern discoveries on the site of ancient Ephesus. — Londres. Tract Society ; in-8 ; 2 sh. 6.

J. R. Harris. Diatessaron of Tatian, a preliminary study. — Londres. Cambridge warehouse ; in-8 ; 5 sh.

Th. Bonsman. Gregor I der grosse. Ein Lebensbild. — Paderborn. Junfermann ; in-8 de 104 p. ; 1 m.

M. Bonnet. Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, adjecto Symeonis Metaphrastae de eadem re libello. — Paris. Hachette ; in-8 de XLVI et 36 p. ; 3 fr.

U. Robert. Bullaire du pape Calixte II (1119-1124). Essai de restitution. — Paris. Picard ; 2 vol. in-8 de c-403 et 539 p. avec Pl.

Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII conscripti, I (Monumenta Germaniae historica). — Hanovre. Hahn ; in-4 de VIII et 666 p. avec Pl. ; 24 m.

H. Appel. Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. — Rostock. Volckmann ; in-8 de VII et 60 p. ; 2 m.

W. Clark. Savonarola, his life and times. — Chicago. McClurg ; in-12 de II et 352 p. ; 1 d. 50.

Calvini Opera, ed. Baum, Cunitz et Reuss, t. XLIV (Corpus Reformatorum, t. LXXII). — Brunswick. Schwetschke ; in-4 de 498 col. ; 12 m.

A van der Linde. Michael Servet, een brandoffer der gereformeerde inquisitie. — Groningue. Noordhof ; in-8 de VIII et 326 p. ; 3 fl. 90.

Fr. Cuno. Franciscus Junius der aeltere, Professor der Theologie und Pastor (1545-1602). — Amsterdam. Scheffer ; in-8 de XI et 416 p. ; 6 fl.

F. Hartmann. The life and doctrine of Jacob Boehme, the God-taught philosopher : an introduction to the study of his works. — Londres. Paul ; in-8 de 336 p. ; 10 sh. 6.

E. Bersier. Quelques pages de l'histoire des Huguenots, avec une préface par A. Sabatier. — Paris. Fischbacher ; in-12 de 231 p. ; 3 fr. 60.

Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins : I. *H. Tollin.* Die Hug. in Magdeburg. — II. *Pleine.* Die französisch reformirte Kirche in Emden. — Madgebourg. Faber.

C. Quesnel. Le cardinal Frédéric Borromée. — Lille. Desclée de Brouwer ; in-8 de VIII et 192 p.

F. Gasquet. Edward VI and the Book of common prayer, an examination into its origin and early history. — Londres. Hodges ; in-8 de 464 p. ; 12 sh.

J. W Naber. Kracht in zwakheid. Het beeld van Angélique Arnaud, abdis van Port Royal (1591-1661). — Amsterdam. Egeling ; in-8 de VIII et 221 p. ; 1 fl. 60.

Th. Trede. Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süd-Italiens IV (fin). — Gotha, Perthes ; in-8 de V et 500 p. ; 8 m.

R. Hutton. Cardinal Newman. — Boston. Houghton ; in-12 de IV et 251 p. ; 1 d.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

E. Montet. Grammaire minima de l'hébreu et de l'araméen bibliques. — Vienne. Holzhausen (Genève, chez l'auteur) ; in-8 de VIII et 57 p.

A. Löw. Thierschutz im Judenthum nach Bibel und Talmud. — Brünn ; in-8 de 39 p. ; 80 pf.

V. Obel. Om den gammeltestamentlige Kritik. — Copenhague. Schonberg ; in-8 de 106 p. ; 1 c. 50.

M. Vernes. Essais bibliques. — Paris. Leroux ; in-12 de XIV et 372 p. ; 3 fr. 50.

H. Harris. The Old Testament scriptures. — Londres. Frowde ; in-12 de 42 p. ; 1 sh.

A. Edersheim. Tohu-va-Bohu : a collection of fragmentary thoughts and criticisms. — Londres. Longmans ; in-8 de 182 p. ; 6 sh.

F. Delitzsch. Biblical prophecies of Isaiah, II (traduction anglaise, avec introduction par S. Driver). — Edimbourg. Clark; in-8 de 474 p.; 10 sh. 6.

G. Smith. The Book of Isaiah, with a sketch of the history of Israel from Isaiah to the exile, II. — Londres. Hodder; in-8 de 494 p.; 7 sh. 6.

Ernest Havet. La modernité des prophètes. — Paris; Calmann-Lévy; in-8 de v et 264 p.; 5 fr.

L. Gauthier. La mission du prophète Ezéchiel. — Lausanne. Bridel; in-12 de 376 p.; 3 fr. 50.

W Goss. Hebrew captives of the kings of Assyria. — Londres. Simpkin; in-8 de 330 p.; 7 sh. 6.

S. Cox. The Book of Ecclesiastes with a new translation. — Londres. Hodder; in-8 de 338 p.; 7 sh. 6.

J. Goldziher. Muhammedanische Studien, II. — Halle. Niemeyer; in-8 de x et 420 p.; 12 m..

Mahomedaansch-godsdienstige broederschappen, door een oud Oost-Indisch ambtenaar. — Batavia. Kolff; in-8.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

R. Beer. Heilige Höhen der Alten Griechen und Römer. — Vienne. Konegen; 2 m.

Sylvain Lévi. Quid de Graecis veterum Indorum monumenta tradiderint. — Paris. Bouillon; 3 fr.

A. Jeremias. Izdubar-Nimrod. Eine altbabylonische Heldensage nach den Keilschriftfragmenten dargestellt. — Leipzig. Teubner; 2 m. 80.

W. Ranisch. Die Volsungasaga, nach Bugge'stext mit Einleitung und Glossar. — Berlin. Mayer et Müller; 3 m. 60.

A. Sayce. Les Hétéens, histoire d'un empire oublié (traduction française, avec préface et appendices, par *J. Menant*). — Paris. Leroux; in-8 de XIII et 210 p.; 3 fr. 50.

RELIGIONS DE L'ASIE

Sylvain Lévi. Le théâtre indien. — Paris. Bouillon; 18 fr.

Léon de Rosny. La morale du Bouddhisme. — Paris. Carré; br. in-8; 50 c.

E. Lamairesse. Le Kama Soutra. Règles de l'amour de Vatsyayana; traduction française; in-8 de 300 p.; 6 fr.

J. de Groot. On chinese divination by dissecting written characters. — Leyde; in-8 de 9 p.

H. C. du Bosc. The dragon, image and demon, or the three religions of China; — Shanghaï; in-8 de 463 p.; 12 sh.6.

G. Alexander. Confucius, the great teacher. — Londres. Paul; in-8; 6 sh.

FOLKLORE

G. Pitrè. Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia. — Turin. Loescher; 20 m.

M. Lehmann-Filhès. Isländische Volkssagen. Neue Folge. — Berlin. Mayer et Müller; 4 m.

H. von Wlislocki. Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner. — Vienne. Graeser; 6 m.

H. Kingscote (Mme) et *Natesa Sastri.* Tales of the sun or folklore in Southern India. — Londres. Allen; in-8; 5 sh.

B. Haarhoff. Die Bantustämme Süd-Afrikas. Eine ethnologisch-mythologische Studie. — Leipzig. Fock; in-8 de VI et 126 p.; 2 m.

P. Schwarz. Reste des Wodancultus in der Gegenwart. — Leipzig. Neumann; in-8 de III et 50 p.; 1 m.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

UN TOMBEAU ÉGYPTIEN

La tombe sur laquelle je désire appeler l'attention est l'une des plus importantes que renferme le massif montagneux de Thèbes, non par l'ampleur des scènes qui s'étalent, peintes ou sculptées, le long de ses parois de calcaire, mais par l'importance des idées qu'il est permis de tirer comme conclusions de l'étude attentive des textes et des représentations figurées. On n'y rencontre point décrites tout au long les cérémonies des funérailles, comme au tombeau, si patiemment et si bien étudié par M. Virey, du préfet de Thèbes, sous Thotmès III, Rekh-ma-râ ; on n'y voit point le long enchaînement des événements du voyage d'outre-tombe et on n'y lit point les divers livres qui donnaient accès par devant Osiris et son tribunal, comme dans les grandes tombes des rois que vient de publier M. Lefébure ; mais on y rencontre, ce qui vaut mieux, des représentations singulières et des textes précieux pour l'histoire de la religion. Ce tombeau appartient, en effet, à une époque de transition entre l'époque des rois hérétiques et celle de l'hégémonie thébaine reconquise et du culte d'Amon-râ rétabli. On peut donc espérer d'y rencontrer quelques détails ou quelques textes relatifs à la transition de la première époque à la seconde. L'attente n'est pas en effet trompée : ces textes, ces détails, le tombeau de Nofré-hôtep nous les fournit. Il nous fournit en outre des renseignements sur toute une partie du culte funéraire entièrement omise dans les autres tombeaux, sur le rituel post-funéraire, et cette partie semblera, si je ne me trompe, tout à fait nouvelle, même aux yeux des égyptologues de métier, par conséquent à ceux de la grande majorité des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

On a déjà beaucoup parlé de ce tombeau qui a attiré les regards des plus illustres savants dans la science égyptologique.

Le premier Champollion en donna une représentation sommaire dans ses *Monuments d'Égypte et de Nubie*[1]; Rosellini fit de même[2]. Dans son grand ouvrage sur les *Mœurs et Coutumes des anciens Égyptiens*, Wilkinson en parle[3], ainsi que Prisse d'Avennes dans son *Histoire de l'Art égyptien*[4]. MM. Brugsch et Dümichen dans leur *Recueil de monuments égyptiens* en ont aussi publié certaines représentations[5] et finalement M. Dümichen, soit dans sa *Flotte d'une reine égyptienne au* XVII^e *siècle avant notre ère*[6], soit dans ses *Inscriptions calendriques de l'ancienne Égypte*[7], soit enfin dans ses *Inscriptions historiques des monuments de l'ancienne Égypte*[8] en donne certaines autres. Mais ce n'étaient là que des publications de textes, sans aucune autre interprétation que certaines allusions à des scènes qui sont représentées dans ce tombeau. M. Maspero est, à ma connaissance, le premier qui ait, dans ses *Études égyptiennes*[9], donné la traduction de quelques-uns des textes gravés sur les murs.

Dans ces conditions, j'avais préparé une étude complète de ce tombeau et j'y étais arrivé à des résultats tout à fait nouveaux et importants. Ces résultats donnant des idées générales différentes de celles qu'on attribue d'ordinaire aux Égyptiens, j'ai cru qu'il serait bon de donner ici ces idées générales et ces résultats nouveaux, afin de les répandre en dehors du petit nombre des égyptologues de profession.

1) Champollion, *Monuments d'Égypte et en Nubie*, pl. CLXXII et sqq.

2) Rosellini, *Monumenti civili*, pl. CVIII.

3) Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians*, 2^e édit., tome III, pl. LXVII.

4) Prisse d'Avennes, *Histoire de l'Art égyptien*.

5) *Recueil de monuments égyptiens*, dessinés et publiés par M. Brugsch et Dümichen, pl. XXXVII du tome I qui est l'œuvre de M. Brugsch.

6) Dümichen, *Die Flotte einer ægyptischen Königin aus dem* XVII *Jahrhundert von unserer Zeitrechnung*, pl. XXX-XXXI; XXXIII.

7) Dümichen, *Alt ægyptische Kalenderinschriften*, pl. XXXV-XXXVIII.

8) Dümichen, *Historische Inschriften altægyptischen Denkmæler*, pl. XL-XL *a*, XL *c*, XL *e*.

9) Maspero, *Études égypt.*, tome I, p. 131-133 et 164 et sqq. Les renvois qui se trouvent à la note 9 de la p. 130, sont faux : ils se rapportent au tombeau d'un autre Nofré-hôtep.

Je diviserai les réfléxions que j'ai à proposer sous un triple chef, et je parlerai d'abord des résultats historiques, puis des résultats civils et enfin des résultats d'ordre purement religieux : en Égypte, la religion était mêlée à tous les actes de la vie de l'homme comme de la vie du peuple ; il n'y aura donc pas d'empiétement sur des terrains qui, à l'heure actuelle, sont parfaitement limités.

I

Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire du pays d'Égypte savent que, sous le règne d'Aménophis IV, ce pays subit une révolution complète dans son culte, et que plusieurs des successeurs de ce prince partagèrent ses idées. C'est ce qu'on appelle l'époque des rois hérétiques, d'un mot bien mal approprié à ce qu'il prétend signifier. Aménophis IV est le premier de ces rois. Il répudia le culte de l'Amon thébain pour y substituer un dieu nommé *Aten* (le Disque solaire) ; il fit plus, il délaissa Thèbes pour fonder une ville-capitale nouvelle à El-Amarna, près du désert arabique. Il nomma cette ville Khout-en-aten (l'horizon du disque) et lui-même, parce que son nom comprenait le nom abhorré d'Amon, se fit appeler Khout-en-aten (splendeur du disque). Comme il fut intronisé sous le nom d'*Amenhôtep-nouter-hiq-Ouasit*, c'est-à-dire d'Amenhôtep, le Dieu qui régit Thèbes, et que son cartouche avec son prénom de Rà-nofer-khoprou-ouaen-rî, c'est-à-dire de Soleil beau dans ses manifestations, (fils) unique du Soleil, se retrouve sur plusieurs monuments, notamment à Thèbes, à Gebel-Silsileh et à El-Amarna, on peut en conclure que dans les premières années de son règne, il n'avait pas mis son projet à exécution. Tout porte donc à croire que s'il changea son nom et laissa la ville capitale de l'Égypte, ce fut après les premières années de son règne. D'où vinrent ce changement de nom et cette translation de capitale en un lieu qui n'était évidemment pas appelé à un très grand développement ? On a expliqué cette question de diverses manières : on y a vu l'influence de la mère d'Aménophis IV qui aurait importé en

Égypte le culte du dieu Adon (Aten), le culte du dieu de sa tribu paternelle. Malheureusement pour cette belle théorie, la mère du réformateur était une princesse de sang égyptien. En outre les titres que Khou-en-aten donna au personnel de prêtres qu'il établit pour son dieu nouveau, sont des titres empruntés aux plus anciennes manifestations de la religion locale en Égypte. Le grand prêtre d'Aten s'appelait en effet *Oir-maou*, comme le grand prêtre de Râ à Héliopolis. Il faut donc chercher ailleurs et admettre ce que M. Maspero a entrevu le premier [1], à savoir que la prétendue réforme religieuse avait tout d'abord été une révolution politique, car les deux choses se tiennent de près en Égypte, et l'on peut en toute sûreté de conscience appliquer aux Égyptiens ce que Homère disait des Éthiopiens, « qu'ils sont les plus religieux des hommes ». Le dieu local de Thèbes était Amon, le dieu caché, auquel on avait joint le Soleil, Râ, sous sa forme d'Amon-râ. Peut-être fut-ce pour protester contre cette alliance, et contre la puissance politique de ces prêtres d'Amon qui, s'élevant toujours, venaient à balancer l'autorité pharaonique, en attendant qu'ils en vinssent à la remplacer, sous la XXI[e] dynastie. Aménophis IV fit marteler sur tous les monuments qui lui tombaient sous la main le nom d'Amon par haine des prêtres de ce dieu. C'est tout ce qu'il est utile de rappeler ici aujourd'hui.

Cette tentative ne dura guère : dès la mort d'Aménophis IV, il était visible que l'œuvre du roi se mourait aussi. D'après les auteurs qui ont traité cette question, la transition entre le règne d'Aménophis IV et ceux de ses successeurs aurait été violente; on aurait détruit par la force l'œuvre éphémère du prince et tout aurait disparu, comme par enchantement, ainsi que cela avait été créé [2]. Cette destruction violente, quoique possible, n'est guère probable en Égypte, où on traitait plus posément les ques-

1) Maspero, *Histoire des peuples d'Orient*, p. 210.

2) La tentative d'Amenhotpou IV avait été dirigée contre Thèbes et contre son dieu : la réaction se produisit à son avantage. Hormhabi (Horemheb)... rétablit le culte d'Amon dans sa splendeur, rasa le temple d'Aten, etc. Maspero *bid.*, p. 212-213.

tions de choses, sinon les questions de personnes. C'est précisément sur cette transition que le tombeau de Nofré-hôtep nous donne des renseignements par un texte et par une représentation.

Comme le texte se trouve dans la représentation, je décrirai tout le tableau. Ce tableau nous montre l'investiture du collier d'or donné par le roi Hor-em-heb mer-en-Amoun (Horus en fête, aimé d'Amon) au grand prêtre d'Amon Nofré-hôtep, le possesseur du tombeau. Le grand prêtre est représenté trois fois dans ce tableau : la première fois il reçoit les colliers d'or que lui mettent au cou deux autres personnages ; la seconde, il lève les mains en haut par devant le roi et reçoit les adorations des deux personnages qui l'ont revêtu des colliers ; la troisième, Nofré-hôtep, toujours par devant le roi, reçoit les hommages d'un autre personnage. Le roi était accompagné de deux suivants qui portaient le *flabellum*, aidé du ministre du trésor et des deux toparques du Nord et du Midi : on lui amenait le grand prêtre qui avait accompli les rites des cérémonies prescrites et s'avançait vers la Majesté royale, muni de tous les insignes de la haute récompense qui venait de lui être accordée. Les légendes qui accompagnent cette scène nous en font connaître les personnages : celui qui attache les colliers d'or et rend hommage au héros de la fête, c'est le père *divin* d'Amon, Amen-em-anît ; il est frère de Nofré-hôtep et était accompagné d'un autre *divin* d'Amon, qui a nom Parannofer. La légende le dit tout au long : « Son frère, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep. Récompense la vaillance avec de l'or et de l'argent le roi lui-même. Viens en paix parmi les favoris du roi, dit le *divin* d'Amon, Parannofer, juste de voix. » Puis vient la grande inscription qui domine toute la scène : « L'an III, sous la Majesté du roi de la Haute et de la Basse-Égypte Râ-djoser-khôperou sotep-en-rî (le Soleil aux transformations saintes, l'élu du Soleil), voici que Sa Majesté apparut comme Râ à la porte de sa maison de vie et de bonheur, après avoir offert des pains à son père Amon. A sa sortie de la maison de l'or, on lui fait des cris de joie, des acclamations : la joie circule dans la terre entière et elle atteint le ciel. On appelle le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep,

pour recevoir les faveurs du roi, des millions en toutes choses, argent, or, vêtements, parfums, pains, bières, chairs, aliments, par l'ordre de mon Seigneur Amon-râ, en présence duquel est traité avec faveur l'officiant qui contente le cœur d'Amon, Nofré-hôtep. Le roi dit : « Multipliez les biens : celui qui connaît ce « qui est donné, c'est mon Dieu, le roi des dieux ; il connaît celui « qui le connaît, il favorise celui qui le sert, il protège celui qui le « suit : il est Râ ; sa nature, c'est le disque solaire (Aten), il existe « éternellement. »

Ce texte est remarquable en ce sens que Râ, le dieu d'Hor-em-heb, dans le nom duquel entre celui du dieu Amon, est proclamé le roi des dieux, dont la nature est le disque solaire, et que l'on accorde le collier d'or, la plus haute récompense, à un prêtre d'Amon, parce qu'il a *suivi* le dieu du roi. On peut même entendre que c'est Amon en personne qui est le dieu du roi et qui par suite est identifié avec Râ et avec Aten. Je sais bien que le mot *Aten* n'est pas suivi du déterminatif divin ; mais il faut se rappeler qu'en tant que dieu Aten n'est plus reconnu par les prêtres d'Amon, qu'on ne peut s'attendre par conséquent à lui voir attribuer un déterminatif qui aurait en quelque sorte légitimé les événements passés ; mais n'était-ce pas un grand point de faire d'*Aten*, au même titre que *Râ*, un composant de la nature d'Amon ? Il me semble que cette concession faite par les prêtres officiels d'Amon est importante et qu'elle montre assez que la tentative d'Aménophis IV avait jeté dans les âmes égyptiennes des racines plus profondes qu'on ne le croit d'ordinaire, ce qui ne doit pas surprendre, puisque cette tentative n'était qu'un retour plus ou moins accentué vers la religion primitive de l'Égypte. Aten était vaincu ; mais, pour un temps encore, il jouissait des concessions faites par Amon. Il est vrai que, vu la grandeur des intérêts en cause et des faveurs qu'il fallait récupérer, on pouvait faire une pareille concession : « Paris vaut bien une messe. »

Ce n'est pas la seule preuve qu'il en ait été ainsi, et je reviens aux personnages du tableau qui accompagnent le roi. Devant lui, se trouve un personnage coiffé d'un bonnet particulier qui lui tombe sur les épaules et dont les extrémités sont ornées d'une

broderie. Il est vêtu d'une sorte de tunique à larges manches qui est retenue par une ceinture et qui s'élargit en descendant jusqu'à mi-cuisse. Sous cette tunique, il porte un double jupon dont le premier descend jusqu'à la cheville du pied et dont l'autre s'arrête un peu plus haut. Il a des sandales aux pieds comme le roi. Il lève la tête et la main droite vers le roi, et, de la main gauche, il tient une bandelette et la plume d'autruche qui servait à éventer le roi. Ce personnage n'est ni plus ni moins que « le chef du trésor, Mîi », le ministre des finances de l'époque, dont la présence est bien justifiée par la collation du collier d'or au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep. Derrière lui sont deux personnages dont l'attitude particulièrement courbée et les bras pendants avec la main tendue vers le sol, en signe d'adoration, rappellent tout à fait les représentations qui se trouvent aux tombeaux d'El-Amarna. Ils sont vêtus de la longue robe qui les prend au cou et leur tombe jusqu'à la cheville du pied : ils ont la tête nue. Devant eux une légende explique leur qualité : « Ce sont les deux toparques du Sud et du Nord. »

Or, s'il y a un caractère distinctif de cette période historique, il se trouve dans les œuvres d'art, peintures et sculptures, faites au temps d'Aménophis IV. Jamais avant lui on n'avait vu de ces formes étranges qui ont fait prendre ce pharaon pour un eunuque, quoiqu'il eût des enfants : jamais les personnages représentés n'avaient eu cette longue encolure, qu'on me passe le mot, ces postures étrangement courbées, ces vêtements extraordinaires qu'on peut encore voir à El-Amarna et que Lepsius et surtout Nestor L'hôte ont reproduit dans leurs ouvrages publiés ou inédits [1]. On ne retrouve jamais plus de grands prêtres habillés de la sorte, à partir du règne de Ramsès I^er^ ; mais on en retrouve sous les règnes qui ont immédiatement suivi celui de *Khou-en-aten*, ou Aménophis IV. On voit de semblables personnages, courbés dans la posture d'adoration, habillés comme les

1) Lepsius, *Denkmäler*, III Abth., vol. VI, les premières planches. Les mêmes dessins ont été exécutés en entier par Nestor L'hôte qui y a apporté un soin vraiment merveilleux. Ils sont déposés, avec tous les papiers de ce savant si consciencieux, à la Bibliothèque nationale de Paris.

prêtres d'Aménophis IV ou des officiers, dans le tombeau du fils royal, prince de Kousch, Houi [1], dont une partie seulement est publiée par Lepsius qui ne donne pas le registre où se trouvent ces représentations : ce tombeau est du règne de *Tout-ônekh-amen*. Le tombeau de Nofré-hôtep en offre un nouvel exemple, et cet exemple est remarquable, je crois. Les flabellifères qui se trouvent derrière le roi, « lorsqu'il apparaît à la porte de la maison de vie et de bonheur » ont la même posture et sont vêtus de mêmes habits que les prêtres et les officiers d'Aménophis IV. De même le chef du trésor, Mîi, et les deux toparques du Sud et du Nord, grands personnages, s'il en fût. Cette posture et ces habits sont d'autant plus remarquables qu'à côté de ces premiers officiers se trouve le groupe qui entoure Nofré-hôtep, lequel groupe a la posture et les vêtements ordinaires aux prêtres égyptiens haut placés. La différence est là tout à fait palpable. Qu'en faut-il conclure ? J'en conclus que le roi Horem-heb avait su ménager les deux partis en habile politique. S'il avait agi de la sorte, il faut croire qu'il avait de bonnes raisons pour le faire, qu'il avait voulu s'attacher ceux qui étaient restés fidèles au roi Aménophis IV et à son dieu, tout comme ceux qui suivaient Amon et ses prêtres. D'ailleurs cette évolution de retour vers le culte d'Amon avait été commencée par le successeur d'Aménophis, Tout-ônekh-amen, qui n'avait pas craint de faire entrer le nom d'Amon dans son cartouche, signe qu'il recherchait l'apaisement des passions religieuses aussi bien que la conservation des rites inaugurés par Aménophis IV. Horem-heb en fit autant : nous en avons une preuve péremptoire dans les scènes où il remet le collier d'or à un *divin* d'Amon, en ayant à ses côtés cinq grands officiers pris parmi ceux qui rappelaient la cour d'Aménophis IV. Voilà des conclusions importantes et qui montrent bien que, derrière les premiers égyptologues, il y a plus qu'à glaner de maigres renseignements, à condition qu'on veuille bien prendre un monument tout entier pour l'étudier et ne plus user du déplorable

1) C'est encore Nestor L'hôte qui nous fournit les dessins les plus complets de ce tombeau.

système qui consiste à étudier, par ci, par là, des scènes prises au hasard et qui, séparées de leurs voisines avec lesquelles elles offrent une suite, ont un sens absolument différent de celui qu'on leur prête.

II

Les conclusions que j'ai à tirer de l'examen de la vie civile ne seront ni moins importantes, ni moins intéressantes, car je vais montrer une particularité qui, jusqu'ici, a échappé à tous les égyptologues. Pour cela, je dois dresser la liste de tous ceux qui, de près ou de loin, tiennent à la famille de Nofré-hôtep, autrement dit dresser son arbre généalogique, ou celui de sa famille, ce qui revient au même. Malheureusement les lacunes des inscriptions dispersées sur presque tous les murs ne nous permettront pas de donner une généalogie complète de cette famille, et le nom des personnages étant souvent, par suite des lacunes, privé de la mention de leur dignité ou de leur ascendance, il faudra tout d'abord examiner un à un ces personnages, avant de voir s'ils étaient, ou non, de la famille de Nofré-hôtep. Je ferai observer de plus que ce n'était pas l'habitude de nommer tous les officiants qui prenaient part aux funérailles autrement que par le titre vague de leur fonction : si donc il y a dérogation à cet usage, c'est que nous nous trouvons en présence de particularités remarquables pour la circonstance.

Le premier personnage que nous rencontrons est le prêtre officiant d'Amon, Parannofer, qui est en outre qualifié de *divin* d'Amon. Il fait un sacrifice à un personnage dont le nom est malheureusement effacé, et à sa femme qui s'appelle Bamout. Puis au-dessus du personnage dont le nom a disparu se trouve sa fille Rannout, qui est chanteuse d'Amon, tout comme l'était sa mère. Puis dans le registre suivant on voit une chanteuse d'Amon dans Apet (Thèbes), scribe de Mîit dans On du Sud (Hermonthis, Erment), qui se nomme Ramessou; sa femme se trouve à ses côtés, elle est chanteuse d'Amon et se nomme Moutnofrit; ils ont

pour enfants un scribe de Mîit (la déesse Vérité) nommée Paari, une fille Aoui, une autre fille Ka.... puis deux autres filles encore, nommées Sokhit et Pakhetmout. Nous verrons plus loin ce que je crois être cette première partie de la généalogie : on y observera tout d'abord l'absence du nom de Nofré-hôtep et la présence du nom de Rannout.

Nous voyons ensuite apparaître Nofré-hôtep qui fait une offrande à Ahmôs, chef de la chancellerie, et à ses enfants. Nofré-hôtep est le fils du fils, c'est-à-dire le petit-fils d'Ahmôs. Dans la scène du collier d'or, Nofré-hôtep est reçu par son frère Amenemanît, qui était aussi *divin* d'Amon. Ici reparaît le premier personnage, *divin* d'Amon, Parannofer. Vient ensuite l'offrande à Nofré-hôtep lui-même par Petahsekhôper qui n'a aucune inscription témoignant de son origine. Une offrande, où le nom du prêtre est effacé, termine ces oblations en quelque sorte préliminaires. Elles sont suivies par une offrande faite à Amenemanît, *divin* d'Amon, par son fils, le purificateur en chef d'Amon, Amenmôs. Amenemanît est fils de Qônenhor : sa femme, chanteuse d'Amon, se nomme Takhait : ils ont deux fils et trois filles nommés avec eux ; tout d'abord Nofré-hôtep, *divin* d'Amon, qualifié de « celui qui fait revivre son nom » ; puis le prêtre officiant d'Amon, Parannofer, surnommé Qônenhor ; les trois filles sont toutes trois chanteuses d'Amon et se nomment Tapoui, Pika, et Nabiou. Ce n'étaient pas là tous les enfants d'Amenemanît, car nous avons vu que son fils Amenmôs lui fait précédemment une offrande et que Nofré-hôtep avait un frère qui se nommait également Amenemanît. Mais ce n'étaient pas encore là tous les frères et sœurs de Nofré-hôtep : une inscription qui se trouve dans le couloir de la tombe, au mur gauche, nous apprend qu'il en avait au moins cinq autres, à savoir : Amenemapet, Nodjem, Qônenhor, Qani et Khonsouhôtep, tous prêtres d'Amon.

La descendance de Nofré-hôtep, dont la femme, chanteuse d'Amon, s'appelle Rannout, n'est pas donnée sur une seule ligne : il a d'abord un fils qui a nom aussi Amenemanît ; puis, dans la scène des harpistes qui décore le mur de droite, dans le couloir, deux filles, Tontar et Takhait, et un fils Petahmôs. Mais est-ce

là toute la descendance de Nofré hôtep? Je ne le crois pas. En effet si l'on veut accorder quelque peu d'attention au même mur du couloir qui nous a conservé les noms des frères et des fils de Nofré-hôtep, on verra que les noms de ses fils s'y trouvent en qualité de prêtres. Amenemanît et Petahmôs sont chargés de faire des sacrifices à Nofré-hôtep après sa mort, à certains jours fixes. Or, parmi ces prêtres, se trouve le prêtre du *double* de Nofré-hôtep, Amen-hi-manou, qui devait être aussi l'un de ses enfants, ainsi qu'un autre prêtre dont le nom est sans doute également Nofré-hôtep. J'y joindrai encore pour la même raison, raison que je développerai plus loin, Petahsekhoperi, et j'aurai, autant que je peux en juger, toute la descendance de Nofré-hôtep.

Mais il y a d'autres personnages dans le tombeau de Nofré-hôtep; malheureusement les inscriptions qui nous en ont conservé les noms sont frustes et je ne peux savoir avec exactitude à quelle origine ils se rapportaient. Il y avait tout d'abord une généalogie poussée jusqu'à la troisième ou quatrième génération d'Amenemanit, père de Nofré-hôtep; on n'y trouve qu'un nom. Qônenhor, qui est aussi celui d'un petit-fils d'Amenemanît, et qui est lui-même précédé de lacunes considérables où il est presque certain qu'il se trouvait d'autres noms. Le nom du père et du grand-père d'Amenemanît est donné : son père s'appelait Qônenhor et son grand-père Nofré-hôtep. En second lieu vient une autre généalogie où l'on ne peut plus trouver que deux noms d'hommes et deux noms de femmes : les noms d'hommes sont tous les deux Nofré-hôtep, et les noms des femmes sont Sah et Tîi; mais je ne peux savoir qui avait pour mère Sah et pour grand'mère Tîi. Avec ces noms finissent les renseignement généalogiques contenus dans le tombeau de Nofré-hôtep : je ne doute pas que, si des lacunes n'existaient, nous en aurions un plus grand nombre et que nous pourrions savoir avec plus de clarté ce qui se dégage cependant, je crois, des noms, de la place et des fonctions de tous ceux qui sont mentionnés dans le tombeau.

Je crois en effet que tous ces noms désignent des personnages appartenant à la même famille du côté du mari, et à la même

famille du côté de la femme. La filiation de tous les noms des membres faisant partie de la famille de Nofré-hôtep n'a pas besoin, je crois, d'être démontrée; sauf pour quelques personnages, cela est dit expressément, et la présence de ces mêmes personnages dans les sacrifices faits au défunt, après sa mort, à certains jours de l'année, nous est une preuve qu'ils étaient de la famille. Quant aux deux personnages nommés en dernier lieu et aux deux femmes Sah et Tîi, je crois qu'elles doivent faire aussi partie de la famille de Nofré-hôtep, quoique je ne puisse pas affirmer quel était leur rang. Cependant le nom de la dernière femme de Tîi nous reporte à celui de la reine, femme d'Aménophis III et mère de Khouenaten; d'un autre côté, d'après certaines observations sur l'appellation des enfants et sur l'habitude qu'on avait de donner à l'un des petits-fils le nom de son grand-père, je crois que ces noms devaient appartenir aux ascendants de la famille. Quant aux noms de la famille de la femme de Nofré-hôtep, ils se trouvent à gauche en entrant dans le tombeau: sa femme s'appelait Rannout : le nom de son père est malheureusement effacé, mais sa mère s'appelait Bamout; son grand-père s'appelait Ramessou, sa grand'mère Moutnofrit, ses oncles Paari, Aoui, ses tantes Ka....., Akhit et Pakhetmout. Ils étaient adorés par l'officiant d'Amon, Parannofer, frère de Nofré-hôtep[1].

On aura observé que tous les noms de prêtres, de chanteurs et en un mot de tous les personnages nommés dans ce tombeau, à l'exception des officiers qui figurent dans la scène où Nofré-hôtep reçoit le collier d'or et des deux harpistes, sont des noms de personnages tous appartenant à la même famille. C'est jusqu'ici le seul exemple signalé de cette particularité. Quelle en est la raison? C'est que cette tombe nous offre le tableau, non pas des cé-

1) Je dois faire observer ici les expressions qui accompagnent la mention de Nofré-hôtep parmi ses frères et ses sœurs : *celui qui fait revivre son nom*, c'est-à-dire le nom de son père. Je vois dans cette expression une marque de ce qu'était dans la famille égyptienne le fils aîné, du respect dont on l'entourait; car, dans la représentation où ces mots se rencontrent, Nofré-hôtep se trouve au même titre que ses frères et sœurs, et il n'a encore reçu aucun honneur. C'est donc par droit de naissance qu'*il fait revivre le nom* du père, c'est-à-dire qu'il perpétue la famille, les droits du chef de famille.

rémonies funéraires, comme on a été tenté de le croire et comme on l'a cru, mais du *culte des ancêtres*. Qu'on examine de près ce qui se passe sur les murs, et l'on verra la justesse de mon observation. C'est la raison pour laquelle un *officiant* d'Amon, le propre frère de Nofré-hôtep, Parannofer, offre de l'encens aux membres de la famille de Rannout qui devait devenir l'épouse de Nofré-hôtep. C'est la raison pour laquelle Nofré-hôtep lui-même rend les mêmes devoirs à son grand-père Ahmôs et aux enfants de celui-ci, c'est-à-dire à ses oncles et à son père Amenemanît. C'est encore la même raison pour laquelle les prêtres d'Amon, ses enfants, lui rendent à lui-même les devoirs religieux qu'il a sans doute réglés pendant sa vie, ou que leur piété filiale lui a réglés après sa mort. C'est pour cette raison enfin que ses deux filles lui chantent après sa mort les hymnes qui précèdent le chant des deux harpistes, et sur lesquels j'aurai l'occasion de revenir. Pourquoi choisir en effet les enfants de Nofré-hôtep pour lui rendre les devoirs religieux, lui faire les sacrifices accoutumés, lui chanter des chants funèbres, sinon parce que c'étaient là des offices du *culte des ancêtres*? Et pourquoi représenter Nofré-hôtep lui-même offrant de l'encens, par deux fois différentes, à son grand-père Ahmôs et aux enfants d'Ahmôs, sinon parce que l'on conservait religieusement dans cette famille le souvenir de ceux qui n'étaient plus et qu'on leur offrait à des époques fixes des sacrifices déterminés, auxquels les enfants et les petits-enfants regardaient comme un de leurs devoirs les plus sacrés de présider? Il n'y a pas jusqu'aux harpistes qui pourraient être considérés comme des enfants de Nofré-hôtep, puisque les citharistes sont ses filles, et que l'un d'eux, qualifié de chanteur, est aussi appelé *divin d'Amon*; mais on peut soutenir avec raison peut-être qu'ils ne sont, en ce cas, que les représentants d'un fils qui est lui-même présent à la scène, avec l'une de ses sœurs. Et ce n'était pas seulement aux ancêtres du mari, mais aussi à ceux de la femme, que l'on rendait ce culte officiel.

Sans contredit on aurait pu trouver dans l'histoire de la famille, ou simplement dans celle de Nofré-hôtep, d'autres scènes tout aussi décoratives; on eût pu sans aucun doute retracer sur les parois

les cérémonies des funérailles, tout comme dans le tombeau de Rekh-ma-ra; si on ne l'a pas fait, si on a pris seulement la scène de l'investiture du collier d'or et les sacrifices qui y sont représentés, c'est que la première marquait, soit dans l'histoire de Nofré-hôtep, soit dans celle de toute la famille, et que les sacrifices devaient être regardés comme quelque chose de sacré, à plus juste titre que tout ce qu'on aurait pu représenter et que l'on n'a pas représenté. Il me semble donc bien prouvé que le culte des ancêtres existait en Égypte.

Il me reste maintenant à résoudre une question qui a touché de très près à celle-ci et à me demander si ce tombeau est bien celui de Nofré-hôtep, ou celui de sa famille, ou celui d'un autre qui en aurait été dépouillé. De la manière dont je résoudrai cette question dépendent plusieurs autres questions secondaires qui ne manquent pas d'importance. Je vais ici me mettre en opposition avec ce que l'on sait, et je demande au lecteur d'apporter toute son attention à suivre mon raisonnement.

Tout d'abord le tombeau est bien celui de Nofré-hôtep et celui de sa famille. Les décorations du couloir en sont une preuve manifeste, car toutes les représentations y sont au nom de Nofré-hôtep. De même le splendide plafond de la dernière salle, celle de droite en entrant, où les dessins aux couleurs admirables sont entremêlés de cartouches au nom du « *divin* d'Amon, Nofré-hôtep » indique bien que le tombeau en question était celui de Nofré-hôtep. Que si l'on rencontre dans cette dernière chambre le nom des deux Nofré-hôtep et ceux de Sah et de Tîi, j'ai expliqué plus haut ce que je pensais de la présence de ces noms et qu'ils étaient de la famille de Nofré-hôtep. Ce n'est pas non plus un tombeau usurpé, comme on serait tenté de le croire après une inspection hâtive, puisque j'ai pu rendre compte de la présence de tous les noms des personnages mentionnés. S'il en est ainsi, la question de savoir à quelle époque ce tombeau a été creusé, orné, complété, semble devoir se résoudre tout naturellement par celle de la vie même de Nofré-hôtep; mais la question est loin d'être aussi simple et aussi claire, et c'est ici que les résultats de mes observations et de mes réflexions heurtent ceux qui semblent être acquis à la

science dans le domaine des us et coutumes du peuple égyptien.

J'ai déjà dit plus haut que les fils de Nofré-hôtep y sont représentés comme faisant des offrandes funéraires à leur père : ils sont eux-mêmes qualifiés tous de *ma-kherou ;* or, tout le monde admet que cette expression de *ma-kherou*, que j'ai traduite par *juste de voix*, est exclusivement réservée aux morts. Par conséquent on arrive à ceci : Nofré-hôtep reçoit les offrandes de ses enfants après sa mort; comme ils sont eux-mêmes qualifiés de *ma-kherou,* ils étaient morts quand on orna la tombe de leur père; ou bien il faut avouer que le mot *ma-kherou* ne s'applique pas qu'aux seuls morts. S'il s'applique aux seuls morts, il faut encore avouer que les tombes ne se fermaient pas sur le défunt, comme on l'a si souvent dit, répété, et comme tout le monde le croit aujourd'hui, mais qu'elles restaient ouvertes d'abord pour les sacrifices funéraires faits au double, ensuite pour l'achèvement de l'ornementation et généralement pour tous les travaux faits dans la tombe. Je sais bien que tout bon Égyptien, c'est-à-dire tout grand seigneur qui en avait le moyen, devait se préparer une sépulture dans la *vallée funéraire*, comme s'exprime le Papyrus moral de Boulaq [1]; mais lorsque je considère le grand nombre de tombeaux qui ont servi de sépulture à la même famille, pendant des générations et des générations, comme le tombeau des prêtres de Montou, pour ne citer que celui-là, où l'on a trouvé des centaines et des centaines de momies, je suis bien obligé de croire que ces tombeaux n'étaient pas scellés, ou que s'ils l'étaient, ils s'ouvraient toutes les fois qu'il le fallait pour une nouvelle victime de la mort. Peu de personnages en Égypte avaient les moyens de se creuser un tombeau particulier : il n'y a guère que les Pharaons qui se payaient un tel luxe, les autres familles se contentaient, comme chez nous, d'un tombeau particulier et général tout à la fois pour la famille. Si le tombeau était celui d'un pharaon, alors on pouvait peut-être bien le fermer ou en sceller l'entrée, comme on l'a répété si souvent, quoiqu'il me

1) *Papyrus du Musée de Boulaq*, tome I, pl. XVII, 5.

semble peu probable qu'on pût exercer le culte du *double*, pour lequel il y avait des prêtres attitrés, sans que la tombe demeurât ouverte ou qu'on l'ouvrît à certains jours.

Mais, s'il en est ainsi, que deviennent les vols dans les tombeaux et les procès contre ceux qui violaient les sépultures et dépouillaient les morts? L'ouverture des tombeaux n'impliquait pas qu'ils étaient susceptibles de recevoir toutes les visites qu'on peut imaginer : le lieu de la mort, entouré de toutes les défenses que la religion avait accumulées à l'entrée, grâce aux incantations magiques, était assez fort pour rester impénétrable à tout autre qu'aux membres de la famille et au prêtre du *double*. Toutefois cela n'était pas fait, et l'événement l'a bien prouvé, pour arrêter les gens qui ne respectaient rien, qui n'avaient aucune peur des incantations magiques récitées sur le seuil de la tombe et qui trouvaient que l'or et les bijoux, même pris sur un cadavre momifié, avaient toujours la même valeur. C'est pour cela qu'ils violaient les tombes, ou peut-être pour se procurer le nécessaire. Devant ces outrages on fut obligé de creuser des cachettes, comme celle de Deir-el-Bahary retrouvée seulement il y a quelques années. En outre, à une époque dont je ne sais rien, on prit peut-être l'habitude de sceller les tombeaux afin de les soustraire aux voleurs, quoique cette habitude fût peu faite pour empêcher des hommes de les violer, lorsqu'ils en avaient envie et savaient où trouver les tombes. Aussi je ne crois pas que ce soit la bonne raison pour expliquer la fermeture des tombeaux, qu'on ne peut nier, puisqu'on découvre encore quelques tombes complètement fermées et intactes : je crois simplement qu'on les fermait quand on n'en avait plus besoin, c'est-à-dire quand la famille s'était éteinte ou s'était fait un autre tombeau. Ce qu'il y a de certain, c'est que ces tombeaux n'étaient pas achevés lors de la mort de celui qui y était enterré et leur donnait son nom, qu'on y travaillait encore longtemps après sa mort, autrement Nofré-hôtep ne serait pas représenté sur les parois de sa tombe recevant, en qualité de mort, les offrandes que lui faisaient ses enfants, morts aussi à l'époque où s'achevait la décoration du tombeau. Ce qu'on prenait grand soin de boucher, c'était le puits

aux momies ou les puits, car on en rencontre deux, et quelquefois trois, dans le même tombeau. Je ferai observer que je ne parle ici que des tombeaux thébains, appartenant aux particuliers, et non des tombes royales, des pyramides et des *mastabas* de l'Ancien Empire, ce qui est une tout autre question. On a eu le tort de généraliser toutes les conclusions à tous les cas et à toutes les époques : c'est ce qu'il fallait rectifier.

Jusqu'ici j'ai présupposé que les enfants de Nofré-hôtep étaient morts avant l'achèvement de la décoration de la tombe familiale; il me faut maintenant examiner cette question et voir si l'expression de *ma-kherou* ne s'appliquait qu'aux seuls morts. Avant d'examiner cette question même, il faut bien déterminer le sens de cette expression. M. Grébaut[1] en a fait une expression d'une très grande portée philosophique et a traduit par *vrai de parole* : d'après cette explication, les prêtres égyptiens et même le vulgaire, car l'expression est employée de très bonne heure, auraient eu sur la *vérité* et son rôle en métaphysique des idées tout aussi élevées que celles qui sont émises de nos jours. Elles sont malheureusement trop élevées, trop abstraites et ne correspondent à rien de réel, ce qui ne permet pas d'adopter cette traduction, car les Égyptiens étaient avant tout un peuple extrêmement réaliste comme tous les peuples primitifs, et ne tablaient pas sur des idées aussi quintessenciées. Cette explication doit donc être rejetée comme reposant sur une mésintelligence complète du caractère et des idées de l'Égypte. D'ailleurs le copte a conservé le mot *kherou* sous la forme à peine modifiée de *kherôou* : ce mot signifie « voix », et non pas « parole » : il a un autre mot à son service quand il veut dire *parole*. M. Maspero traduit ensuite par *juste de voix*, et il explique sa traduction par les influences magiques mises en œuvre, grâce à la récitation des formules selon toutes les règles de l'art et les nuances du ton.

1) Grébaut, *Hymne à Amon-râ, passim.* Je ne cite que M. Grébaut, parce que les traducteurs précédents, comme Devéria, n'ont fait qu'indiquer ce que M. Grébaut a développé, soit dans son livre, soit dans son enseignement aux Hautes-Études.

M. Virey [1] a tout dernièrement proposé une nouvelle explication : *dont la parole réalise* (mot à mot : *réalisant par la parole*), et il l'explique en disant que le défunt était ainsi appelé parce qu'il faisait exister réellement par sa parole, rendait réelles les choses figurées dans sa tombe. J'avoue que cette explication me sourirait beaucoup si l'on trouvait quelque variante justifiant la présence de ce participe : jusqu'ici on n'en a pas trouvé. Je n'ai donc pas traduit comme M. Virey, tout en croyant à la justesse des effets de la qualification de *ma-kherou* ; j'ai adopté la traduction de M. Maspero, parce qu'elle remonte à la cause des effets indiqués par M. Virey. Pour qui connaît en effet l'influence des moindres nuances de la voix en récitant les formules religieuses, ou purement magiques, ce qui est parfois tout un, ce ne sera pas une difficulté d'adopter cette traduction et de la justifier à ses propres yeux. On voit qu'il n'y a là rien de particulier aux morts, en stricte analyse, et aussi il n'est pas étonnant que cette expression s'applique aux dieux ; l'on devrait s'étonner au contraire que cela ne fût pas, les dieux, comme les autres, étant soumis aux incantations magiques, les accomplissant, en étant souventes fois victimes. C'est ainsi que le dieu Râ, tout grand qu'il fût, devint la victime des incantations d'Isis, et qu'il existe une déesse dont le nom signifie la *Grande des incantations magiques*. Donc, que cette expression pût s'appliquer aux vivants, aux dieux et aux hommes, il n'y a rien là qui doive surprendre ; mais en fait, dans un tombeau, elle ne se dit que des morts et elle était en opposition avec *ônekhti*, vivant. Par conséquent pour que les enfants de Nofré-hôtep, faisant des offrandes à leur père, pussent être qualifiés de *ma-kherou*, il fallait qu'ils fussent morts au moment où on les représentait rendant ce culte au *double* paternel ; par conséquent la tombe n'était pas finie à la mort de Nofré-hôtep, par conséquent elle n'était pas scellée, elle était ouverte afin qu'on remplît les offices du culte ; que si, par la suite, elle fut fermée, ce que j'ignore, et ce qui n'est pas invrai-

1) Virey, *Tombeau de Rekhmara*, p. 101, note 7. *Miss. franç. arch. du Caire*, tome V. Je fais ici la même observation que plus haut pour le mot *parole* ; mais ici ce mot a une tout autre signification que dans la traduction précédente.

semblable, elle le fut pour des raisons autres que celles qui ont été données, soit parce qu'elle était remplie, que le puits à momies n'en pouvait plus recevoir d'autres, que la famille était éteinte, ou s'était creusé un autre tombeau, soit pour toute autre raison qui m'échappe. C'est la conclusion que je voulais établir.

S'il en est ainsi, on peut se demander ce que devenaient les cadavres en attendant leur sépulture finale. A cette question deux textes répondront, l'un de Diodore de Sicile, l'autre emprunté aux Actes coptes du martyre des deux frères Pirôou et Athôm. Diodore de Sicile dit tout d'abord : « Ainsi la plupart des Égyptiens qui conservent dans des chambres magnifiques le corps de leurs ancêtres, jouissent de la vue de ceux qui sont morts depuis plusieurs générations, et, par l'aspect de la taille, de la figure et des traits de ce corps, ils éprouvent une satisfaction singulière : ils les regardent en quelque sorte comme leurs contemporains..... Pour ceux qui ont des sépultures privées, le corps est déposé dans un endroit réservé. Ceux qui n'en ont point construisent dans leur maison une cellule neuve, et y placent le cercueil debout et fixé contre le mur. Quant à ceux qui sont privés de la sépulture, soit parce qu'ils se trouvent sous le coup d'une accusation, soit parce qu'ils n'ont pas payé leurs dettes, on les dépose simplement dans leurs maisons. Il arrive quelquefois que les petits-fils, devenus plus riches, acquittent les dettes de leurs aïeux, obtiennent la levée de l'arrêt de condamnation, et leur font de magnifiques funérailles[1]. » Quoique les termes employés par Diodore et certains des faits qu'il mentionne aient donné lieu à des controverses, cependant je ne crois pas que le fait même que les Égyptiens conservaient des momies dans leurs maisons puisse être mis en doute. D'ailleurs le texte copte que je vais citer ne peut laisser prise à aucune hésitation : « Il arriva un jour, comme ils (Pirôou et Athôm, deux frères) marchaient par les places de la ville (de Péluse), voici que les soldats de Pompeius, le gouverneur, sortirent le corps d'un mar-

1) Diodore de Sicile, lib. I, 92 et 93.

tyr qui avait achevé son combat, afin de le jeter dans la mer. Le nom de ce martyr était Anoua : c'était un prêtre originaire de Kôis. Pirôou prit la parole et dit à son frère Athôm : Mon frère, viens que nous allions prendre le corps de ce martyr des mains des soldats, pour l'ensevelir bellement, l'emmener avec nous dans notre village et le placer dans notre habitation, afin que la bénédiction du Seigneur demeure éternellement sur notre habitation[1]. » — « Quand ils furent arrivés dans leur village, ils l'introduisirent dans une grande maison qui leur appartenait. Ils lui bâtirent un bassin, le remplirent d'eau et une lampe brûlait le jour et la nuit[2]. » Quand ils abandonnent définitivement leur village pour marcher au martyre, ils font choix d'un homme qui prenne soin du corps qui est dans leur maison et veille à l'entretien de la lampe[3]. Il n'y a point moyen d'épiloguer ici sur le texte : le martyre a beau être plus ou moins romanesque, l'auteur n'allait pas décrire comme une chose ordinaire des mœurs qui n'étaient pas celles de ses compatriotes. Le texte de Diodore de Sicile est donc confirmé, et il fournit la réponse à la question qui précède.

III

Quel est ce culte que les enfants rendaient à leurs ancêtres? Il consistait principalement, d'après les représentations des parois, en offrandes d'encens, de pains, de gâteaux, etc. Pour la famille de la femme de Nofré-hôtep, les offrandes, car il y en a trois, sont mentionnées en ces termes : « Faire encensement, libation en pains, liquides, viandes, volailles, libation de vin et de lait, au *double* de l'Osiris, le *divin* d'Amon..... juste de voix. » C'est l'offrande faite par « le père officiant d'Amon, aux mains pures pour faire les offrandes à son dieu, le *divin* d'Amon, Parannofer.»

le texte dans Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, p. 196-
. Amélineau, *Les Actes des martyrs de l'Église copte*, p. 107.
p. 197-198; E. Amélineau, *ibid.*
p. 162-163; E. Amélineau, p. 113.

La seconde, qui est faite par Rannout, est ainsi mentionnée : « Apporte les offrandes de légumes,de vivres à son père, avec des herbes odoriférantes qui proviennent du bassin de la maison du *double*, sa fille qu'il aimait, la chanteuse d'Amon, Rannout. » La troisième offrande est présentée en ces termes : « Offrir à son double une offrande de ses légumes, abondance en pains, abondance en bières, afin qu'il soit content de ces choses éternellement, à jamais, le chanteur d'Amon dans Apet, le scribe de la vérité dans On du Sud, Ramessou, le juste de voix. » Puis viennent les noms des autres membres de la famille. C'est tout pour la famille de la femme de Nofré-hôtep, qui présente elle-même une offrande.

Puis vient le tour de la famille de Nofré-hôtep : « Faire encensement, libation, (offrande de) toutes les plantes de l'année au *double* du chef de la chancellerie Ahmôs, avec ses enfants, par le fils de son fils, le *divin* purificateur d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. » Puis c'est au tour de Nofré-hôtep de recevoir les offrandes. « Faire encensement au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, par celui qui distribue la bière au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, Petah-sekhôpîrî (Petah me fait exister). Il dit : Ton millier en pain, ton millier en vases de bière, ton millier en bœufs, ton millier en volatiles, ton millier en encens, ton millier en huiles, ton millier en étoffes, ton millier en toiles, au *divin*[1] d'Amon, Nofré-hôtep..... » La légende est malheureusement interrompue; elle est complétée par une seconde légende qui se trouve au-dessus du défunt : « Offrande pour son *double*, afin que sa nourriture soit assurée (?), par l'officiant qui contente le cœur d'Amon, le docteur dans la salle d'or d'Amon, roi des dieux, de Râ-Toum dans Héliopolis, de Petah dans Memphis : entrer vers eux, ouvrir pour voir; point il n'ignore toutes leurs essences, le *divin*. ... » Là encore, le texte s'arrête incomplet, mais il n'y a pas le moindre doute qu'il ne s'agisse de Nofré-hôtep. Une offrande analogue se fait dans une scène où se trouve réunie

1) Je fais observer ici que l'on ne doit pas s'étonner de ce changement de personnes qui était une élégance en égyptien.

une partie de la famille d'Amenemanît, le père de Nofré-hôtep. D'autres scènes semblables n'offrent que peu de variantes et ne sont pas très intéressantes pour le sujet qui m'occupe : il n'y a donc pas à y revenir.

Aussi bien n'est-ce là que la partie du culte que l'on retrouve dans presque toutes les tombes, avec cette particularité pour la tombe qui nous occupe, que les membres seuls de la famille sont ici chargés des sacrifices ou oblations que remplissent ailleurs les prêtres gagés. La partie vraiment neuve et intéressante de ce culte nous est fournie par la paroi de gauche du couloir. Cette paroi divisée en quatre registres est couverte de scènes et d'inscriptions. Elle contient la mention de cérémonies qui se faisaient à des époques fixes en l'honneur des défunts : toutes ces cérémonies sont accomplies par des membres de la famille. Je rangerai les diverses fêtes par ordre de mois, en suivant d'ailleurs l'ordre des inscriptions et en commençant par le haut de la paroi.

Dans le premier registre, placé en haut de la paroi, sont représentées trois scènes. La première nous montre la momie couchée sur le lit funéraire. Sous le lit sont trois vases ornés d'une bandelette, puis un coffret. La seconde nous montre une barque voguant à pleines voiles. Le défunt et sa femme sont assis au milieu sur un siège et tiennent à la main le fouet. Devant le défunt est Anubis sur son juchoir, ayant le *sa* de vie derrière lui. Entre le défunt et son épouse se trouve un second *sa* dont on ne voit plus que la fin. La troisième scène représente encore une barque dont la poupe est tournée vers la gauche, tandis que la proue de la barque précédente était tournée vers la droite. La voile est remontée au mât et forme trois plis. Le défunt et sa femme sont assis au milieu, l'un derrière l'autre, et derrière eux se voit le chacal, symbole d'Anubis. L'inscription qui va d'un bout à l'autre de ce registre dit : « O Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, en tout

ime d'être ton *double* et où sont ces bonnes offrandes
iris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, en fait de
de parfums, de vêtements..... lorsque t'accordent ton
, ta mère Nout, Osiris, Isis, Souti, Nephthys, de laver

ton cœur [1], qu'ils détruisent tes larmes, ouvrent ta bouche avec leurs doigts multipliés; tu es placé au ciel, sur terre, tu es placé dans les champs d'Ialou, en cette belle nuit du commencement des saisons qui affermit les mois, où tu as donné de l'eau nouvelle aux dieux, où l'on te donne semblablement de l'eau nouvelle avec tes offrandes, où les Akhîmou-Ourdou et cette belle lumière brillent [2] pour l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, éternellement; elle est florissante cette belle lumière pour l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, comme est florissant le nom de Toum dans On, de Schou qui a solidifié le ciel..... dans On, de Seb..... Osiris, *divin* Nofré-hôtep, ton âme est au ciel, ton corps est sur la terre; des aliments (sont donnés) à ton ventre, de l'eau à ton gosier, des souffles agréables à tes deux narines; te font des offrandes ceux qui sont dans leurs syringes, t'ouvrent ceux qui sont dans leur cercueil; ils te donnent tes.....; tu es solide dans ta forme; étant solide, tu montes jusque près de Râ, tu tends ton filet dans le fleuve, tu bois de l'eau avec eux; tu marches sur tes jambes, tu ne marches pas la tête en bas; tu sors au ciel, sur terre, tu ne sors pas sous les murailles, Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix. — Le premier mois de la saison de Schât (Thoth), le jour 17e, jour de la fête *Uaga*. Orner les barques de l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, avec leur chargement de toutes leurs choses, transporter la voile, avec tous leurs instruments, leur donner leurs voiles de toile, les enfler au vent sur le fleuve, pour naviguer en remontant le fleuve, les mettre face au Sud. Chapitre de transporter la voile. Dit Nou à Nouit, à Seb, à Osiris, à Schou, à Hathor, aux dieux qui habitent le Douaout, qu'ils donnent ces voiles à l'Osiris, qu'ils lui fassent le *sa* derrière la tête [3], à toujours et à jamais. Offrir cet encens en présence des barques..... les barques, les poser dans la chapelle de la maison du *double* où elles se trouvent, lever leurs voiles vers le Sud, pendant un jour. L'officiant s'éveille au mi-

1) C'est-à-dire : être en joie.

2) C'est-à-dire : les planètes.

3) Le *sa* est un principe de vie que l'on faisait passer par derrière quelqu'un, en récitant des paroles appropriées.

lieu de la nuit; larmes en posant les choses pour l'Osiris, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix dans le Kher-noutri. — Le premier mois de la saison de Schât, le jour 8e, l'officiant se réveille au milieu de la nuit : placer la proue des bateaux, pour descendre le fleuve, plier les voiles, faire l'encens et la libation à l'Osiris, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, en leur présence. Chapitre de passer vers Abydos. Dit l'Osiris, le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep : Viens, je t'ai emporté tes péchés, tes souillures; ton père Toum porte son frère entre ses bras : amenez, amenez le dieu derrière[1] ..... » La fin de l'inscription manque.

Le second registre contient cinq représentations. La première nous montre une barque voguant à pleines voiles, la proue tournée à droite vers le fond du tombeau. Le défunt et sa femme y sont assis sur un siège, ayant devant eux une table d'offrandes, et Anubis sur son juchoir. Le second tableau est détruit en partie : on y voit cependant le défunt et son épouse assis sur des sièges, la femme passant le bras droit autour du cou de son mari et tenant le bras gauche de celui-ci de la main gauche. Plus loin on voit les pieds et la robe plissée d'un prêtre : c'est tout ce qui reste du troisième tableau. Le quatrième nous montre la momie couchée sur le lit funéraire avec deux cassolettes fumantes sur un support, une aux pieds, l'autre à la tête. Sous le lit, sont les quatre vases canopes à tête humaine, tous tournés vers la porte du tombeau. En avant, sont quatre vases superposés deux à deux. Le cinquième tableau représente de nouveau le défunt et sa femme, assis sur deux sièges, dans la posture qui vient d'être décrite. Ils ont, tous les deux, la coiffure ordinaire ; mais celle de la femme est plus large et plus longue. Le mari tient à la main droite le bâton de commandement et le casse-tête. L'inscription qui accompagne ces représentations s'exprime ainsi : « Transport des dieux du Nord, en réalité (?), prise des dieux du Midi en paix ; traction (?) des dieux de l'Orient, embrassement des dieux de l'Occident vers l'Amentit, vers le lieu que tu aimes. Tu

1) Ce texte a été en partie traduit par M. Maspero dans le vol. I de ses *Études égyptiennes*, p. 134-135.

viens..... Occident..... par devant Horus. O (Osiris), *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu es le maître, là, à ta volonté..... ... de l'Orient à l'Occident; tu es maître des vases de bière, tu es maître de....., tu es maître des cuisses choisies..... Ton *double* est pur, ton *double* est pur, dit son fils le prêtre d'Amon, Petahmôs, juste de voix. — Le quatrième mois de la saison de Schât (Kihak), le jour 18e, verser de l'eau, répandre des grains, arroser la semence de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, depuis la moitié de ce jour jusqu'au quatrième mois de la saison de Schât, jour 25e, faire (cela) huit jours. Chapitre d'enchanter la demeure. Dire : O Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu es le lion, tu es les deux lions, tu es Horus vengeur de son père, tu es, tu es, tu es, tu es ces dieux mânes. — Du vin, du lait. — Que des acclamations soient faites, que tes dé sirs soient remplis (?), que l'eau soit apportée avec les cuisses de leur père (*sic*). Ah ! Osiris, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix, tu montes à ta gauche, Seb t'ouvre tes deux yeux ; il te lève sur tes deux jambes ; tu possèdes ton cœur, le cœur que t'a donné ta mère, le cœur de ton corps ; Osiris Nofré-hôtep, juste de voix. — Le quatrième mois de la saison de Schât, le jour 25e, fête de la déesse Noutrît, mettre les ornements de fleurs à l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, apporter ensuite quatre pains avec son *double*. Ouvre ta bouche, le froment est sorti de son impureté vers le ..... (?). Petah le fait pousser en épis ; Râ fait que tu diriges ta bouche vers ce qui t'a été (attribué) de champs avec les..... les épis..... sort de terre au commencement (?) des champs d'Ialou. Certes, tu t'assieds sur les bords de l'eau et ton cœur est content de l'eau nouvelle, ton cœur est content de son oblation ; l'eau de Hapi (le Nil) monte dans l'intérieur de ton ventre, et, certes, ta soif est éteinte : la cuisse est offerte à ton *double* et le cœur à ton *sa*[1] ; comme on fait à tout dieu, à toute déesse, ainsi l'on fait[2] à ton *double* ; les purifications sont faites,

1) Comme on le voit, le *sa* est une partie du défunt comme le *double* ; son rôle n'est pas encore défini.

2) Il faut prendre ici le mot *faire*, comme le latin *facere sacra*.

tu entres bellement dans la salle possédant ton cœur : tu emportes ton....., tu le mets à sa place, sans que..... »

Le troisième registre contient six scènes. On voit d'abord la barque de Petah-sokari, avec tous ses ornements et ses voiles déployées. A droite, se voit une sorte d'écran tenu en bas par une croix ansée qui a des mains, puis divers autres symboles tenus de même par des hiéroglyphes symboliques ayant des mains. En dessus de la barque, à droite, sont les quatre génies funéraires qui sont placés deux à deux, le génie à tête de lion avec le génie à tête humaine, le génie à tête de chacal avec le génie à tête d'épervier, c'est-à-dire Amset et Hapi, Tiaout-moutef avec Qebehsonnouf. Devant eux se trouve le défunt, l'Osiris, le *divin* Nofrehôtep, à genoux et levant les deux mains en prière. Sur la barque, on voit l'épervier momifié avec cette inscription : « La barque de Petah-sokari dans le bassin. » Dans la seconde scène, le mari et sa femme sont assis sur des sièges et tournent le dos à la barque. La femme tient amoureusement son bras enlacé autour de son mari, lequel étend la main vers une table d'offrandes dont la partie supérieure a disparu. La troisième scène nous montre un personnage vêtu du jupon gaufré, tombant jusqu'aux genoux : devant lui est un siège avec quelque chose dessus, dont je ne puis me rendre compte. Immédiatement derrière ce personnage, se trouvent le défunt et sa femme, dans la même position que plus haut, et tendant leurs mains vers la table. Les autres scènes sont de même genre ; je ne les décrirai donc pas. Ce qui importe le plus c'est l'inscription qui entoure toutes ces scènes : elle est malheureusement fruste par endroits. La voici traduite telle quelle :

« ....., mais je suis pur, son essence est dans l'Osiris. — Faire un bon jour dans l'intérieur de sa syringe, au temps de Nohebka (d'atteler les bœufs ?), par l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, sa femme, son amour, la maîtresse de maison, Rannout. Le premier mois de la saison de Pirît (mois de Toubah), le premier jour, temps de Nohebka. Placer (les offrandes) au *divin* d'Amon, Nofré-

par son fils le purificateur d'Amon,.... A ton *double*, Osi-

vin d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix ; fais des millions de emblables ; ton ventre est plein, tes vivres le rendent fort, il

est....., rassasié de douceurs. — Le premier mois de la saison de Pirît, le jour 22e, jour de la panégyrie des deux déesses Harit. Dire : Arrivée des deux sœurs (Isis et Nephthys) du dieu dont le cœur ne bat plus (Osiris); faire de bonnes choses à son *double*; elles mettent leurs deux mains sur lui, cette nuit de l'ensevelissement, ce grand jour des offrandes funéraires; il entend les prières (qu'elles prononcent), son cœur se tourne vers elles,..... après qu'il les a vues. Première arrivée, seconde arrivée, troisième arrivée, quatrième arrivée, cinquième arrivée, sixième arrivée, septième arrivée : allons, placez vos mains sur l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Ton *double* est pur, ton *double* est pur, dit l'officiant, prêtre de son maître Nofré-hôtep, Amen-hi-mau. — Le quatrième mois de la saison de Pirît (Barmoudah), le jour 7e, jour de la panégyrie de Bairît..... d'Amon, le *divin* Nofré-hôtep, juste de voix. En ce jour est purifié (le *double*?) de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Viens (avec ton corps), viens avec ton âme, avec les formes d'Un(nofer), viens avec les âmes des mânes, comme suivant de (Thoth), le maître d'Eschmoun. Il te fait tes purifications, il te donne de grandes..... pour que tu reçoives tes bras, il te donne..... en tout lieu que tu désires devant toi, sur..... tu ne vas point vers la porte..... du Douaout, Osiris, officiant qui contente le cœur d'Amon, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. »

Un quatrième registre se voit dont il ne reste plus que quelques lignes mutilées, et des débris de scènes. De la première, il ne reste plus qu'une fleur. La seconde nous montre quatre personnages, qui devaient être en plus grand nombre, avec la momie sur le lit funéraire. Le premier personnage est vêtu de la peau de panthère et offrait l'encens comme l'indique sa légende; c'est le fils de Nofré-hôtep, Amenemanît. Le second porte sur la tête une table chargée d'un vase et de pains : il se nomme Amen-hir. Le troisième tient à la main le vase de libations : c'est le fils de Nofré-hôtep; l'autre est à peine visible et la légende ne contient que deux lettres. L'inscription qui entoure ces personnages dit : « ..... Millier de..... toutes choses bonnes, pures,..... avec Khonsou..... la neuvaine divine, maître de (la terre) de vie, pour

ton *double*. Le troisième mois de la saison de Schômou (Abib), jour de la panégyrie d'écouter les paroles. Placer les choses, oindre d'huile le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, par son fils Amenemanît. Il dit : Tu es grand, ô Dieu..... Le troisième mois de la saison de Schômou (le 23e jour), placer les choses, faire libations de grains à l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep; orner la demeure funéraire depuis ce jour jusqu'au quatrième mois de la saison de Schômou (Mésoré), fin de la panégyrie. Le faire pendant huit jours. Chapitre d'orner la demeure funéraire. Dire : A l'Osiris, *divin* Nofré-hôtep, la mère Isis a enfanté en ce jour..... Le quatrième mois de la saison de Schômou, le jour....., jour du repas des *perkherou*[1], des pains, de toutes les choses cuites. En ce jour faire transporter des mets nombreux pour le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix; le fleuve amène l'eau nouvelle. Lorsqu'est arrivée la sixième heure en ce jour, on commence..... jusqu'au soir. Dire : Eau nouvelle,..... pour le *double* du *divin* (d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix)..... Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix : Salut à toi. Conduire l'Osiris, *divin* d'Amon, vers le lieu où son *double* se repose ce jour bellement l'Osiris Nofré-hôtep..... » La suite de l'inscription est trop lacuneuse, pour que j'ose en donner une traduction quelconque, on y voit seulement qu'il y est question de Râ-Toum à Héliopolis, de Schou qui solidifie le ciel, et d'autres dieux d'autres villes.

Il est malheureux que cette partie du tombeau soit tellement mutilée, qu'on ne puisse traduire avec toute l'exactitude désirable, en un cas aussi intéressant, des textes par trop lacuneux. Malgré cet état des textes, il est cependant facile de voir que le culte du *double* dans la *maison du double*, autrement dit le culte des ancêtres, était parfaitement établi en Égypte. Le *double* de Nofré-hôtep avait ses fêtes particulières. Il en avait tout au moins

e dis tout au moins, parce qu'il pourrait s'en trouver une
ıs*ieurs* autres indiquées dans les lacunes du texte. Elles

es *perkherou* sont ces vivres énumérés sur les parois de la tombe, ou posés
e table, qu'on *réalisait* par la récitation de la formule magique, comme
liqué M. Virey.

avaient lieu au premier jour de l'an; le 8e jour du premier mois de Schât (8 Thoth), le 17e jour du premier mois de Schât (17 Thoth); le 18e jour du quatrième mois de Schât (18 Kihak), le 25e jour du même mois; le 1er jour du premier mois de Pirît (1er Toubah); le 22e jour du même mois; le 7e jour du quatrième mois de Pirît (7 Barmoudah); le.....jour ou troisième mois de Schômou, c'est-à-dire le..... Abib; le 22e jour du même mois; puis une dernière avait lieu le 1er jour du quatrième mois de la même saison, c'est-à-dire le 1er jour de Mésoré.

Les rites étaient différents avec les fêtes. Ainsi à la fête de la nouvelle année on offrait de l'eau nouvelle au *double*; le 17 Toth jour de la fête Uaga, on sortait les barques renfermées dans le tombeau avec tout leur gréement, on les transportait près du fleuve, on les tournait vers le Nord comme si elles eussent eu à naviguer, on les encensait, on les transportait de nouveau dans la chapelle du *double*, puis on leur mettait leurs voiles et on les tournait au Sud pendant un jour. L'officiant se levait au milieu de la nuit et pleurait en remplissant ces offices. Un autre jour, l'officiant se levait encore au milieu de la nuit, plaçait les bateaux comme pour descendre le fleuve, on faisait l'encensement et on offrait la libation en récitant certaines formules. Un autre jour on versait de l'eau à terre, on répandait des grains, et le tombeau restait ouvert pendant huit jours. A certains autres jours on renouvelait toutes les provisions du *double*, ou on oignait d'huile les statues du défunt.

Le simple énoncé de ces cérémonies nous reporte assez loin dans l'histoire de la race humaine : il est facile de voir que les Égyptiens, malgré toute leur civilisation, en étaient encore restés au culte fétichiste, pour un grand nombre de cérémonies funéraires, non pas au plus bas degré du fétichisme, mais encore à un degré qui n'était pas éloigné du plus bas. C'est que la civilisation matérielle peut souvent changer, sans que les idées religieuses progressent parallèlement : l'une a en sa faveur l'expérience facilement démontrable du bien-être qu'elle procure ; les autres ont contre le progrès la croyance si répandue dans l'humanité que plus un rite est ancien, plus il est sacré, plus il est

efficace. Ces idées sont tellement invétérées dans le cœur de l'homme qu'elles subsistent encore aujourd'hui et, pour n'en citer qu'un exemple bien typique, il est encore de coutume dans certaines parties de la France de donner, en certaines circonstances, de l'argent à ceux qui ont participé aux funérailles pour aller boire à la santé du mort, ou de donner un repas des funérailles qui vient en droite ligne des anciennes superstitions humaines.

IV

La tombe de Nofré-hôtep contient encore une autre scène d'un genre tout différent et qui peut nous servir à montrer combien les idées courantes ressemblaient peu aux idées religieuses traditionnelles. C'est la scène généralement connue sous le nom de *scène des citharistes et des harpistes*. Elle a été souvent publiée, mais assez rarement traduite, car je ne connais que la traduction qu'en a donnée M. Maspero [1]. Cette scène est malheureusement aussi fragmentaire. Elle se composait de divers tableaux et de divers chants. On y voit d'abord deux femmes jouant de la cithare et récitant des chants, puis le défunt, sa femme, son fils Petahmôs et ses deux filles Takhait et Tontar. Puis deux harpistes, chacun à une extrémité, pinçant de la harpe et chantant en s'accompagnant.

Le chant de la première cithariste est si mutilé qu'il défie presque la traduction ; voici cependant ce qu'on en peut tirer : ..... Je suis ta fille, l'amour de ton cœur, la première qui soit sortie de toi..... pour supplier d'abord, afin que tu sois en bonne santé, florissant dans tes chairs, ô *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, maître de la vénération, en paix. » Il ne devait manquer que fort peu de chose au commencement ; le chant était très court.

Celui de la deuxième fille est un peu mieux conservé. « Dis sa fille Tontar : O *divin*, tu as été ..... à la Majesté divine qui t'a protégé depuis que tu es sorti du ventre jusqu'à la vieillesse ;

1. Maspero, *Études égyptiennes*, vol. I, p. 164 et sqq.

c'est elle, certes, qui a ordonné pour toi le salut et une bonne sépulture après elle, que tu sois de sa suite à toute heure du jour, que tu sois éveillé pour voir ses beautés ; le dieu t'a donné la direction vers le lieu où tu es, en te donnant le vent de terre ; c'est à savoir au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix, en paix. »

Ces deux chants ne me semblent guère sortir des idées généralement reçues, orthodoxes, allais-je dire, terre à terre, comme il convient à d'honnêtes filles. Mais voici venir les harpistes et le ton s'élève.

« Dit le chanteur d'Amon avec la harpe au *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix : O âmes parfaites, ô toute neuvaine de dieux qui écoutez et qui faites vos faveurs au *divin* d'Amon..... rendu parfait comme un dieu qui vit à toujours, rendu grand comme un prince, vous qui devenez l'objet de la mémoire de la postérité, venez pour réciter ces chants qui sont dans les syringes et qui disent : Qu'est-ce que la grandeur de dessus terre ? Pourquoi l'anéantissement du tombeau ? Faites semblablement pour celui qui appartient à l'éternité, pour le juste qui n'a pas trompé, qui a horreur des troubles, celui qu'on ne songe pas à attaquer lorsqu'il entre dans cette terre contre laquelle personne ne se révolte, qui renferme toutes nos générations depuis le temps du premier être jusqu'à ce qu'elles soient devenues des millions de millions, allant toutes ensemble vers elle, car au lieu de demeurer dans Tomîri, il n'y a pas un seul (homme) qui n'en soit sorti. A toute la quantité qui est sur terre, lorsqu'ils..... il est dit : Va, traverse (la vie) sain et sauf jusqu'à ce que tu atteignes la tombe, les deux mains en cadence ! Souviens-toi du jour où tu te coucheras sur le lit funéraire, où tu auras soin de préparer ta sépulture. — Tel.....pour ce qui a lui ; on ne le cajole point ; le brave et le faible sont dans la même destinée, ils descendent et montent pendant la durée de leur vie, jusqu'au moment d'aborder à cette rive ; telle, ô prêtre, est ta destruction : tu te joindras aux maîtres de l'éternité et ton nom sera stable à jamais. Ton dieu te glorifie dans la Nouter-khirit, celui que tu suivais pendant ton existence. Quand tu entres pour leur rendre

tes devoirs, ils sont prêts[1] à recevoir ton âme et à glorifier ta forme ; ils te retournent ton âme sur tes deux mains, ils font asseoir ta beauté, ils rendent perpétuelles les offrandes faites à ton âme, car ton dieu a des offrandes ; ils te disent : Sois en paix, ô prophète ! Celui qui nous a glorifiés, c'est le *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, fils du sage Amenemanît ! O *divin*, j'entends tes louanges près des maîtres de l'éternité, la parole de ta bouche hale la barque *Sokari*, le dieu jeune te place sur la barque *Madet*, tu fais, en le suivant, le tour des murs où se dresse son buste éclatant..... car tu as reçu la purification au jour où on laboure le sein de la terre selon les rites de Mendès. Ta présence près des dieux est heureuse, tu rappelles tes perfections, car c'est toi qui entrais dans On, connaissant les mystères qui s'y trouvent, ô célébrant qui réjouissais le cœur d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. O *divin*, quand on renferme ton âme, quand s'ouvre ta tombe, Anubis promène ses deux mains sur toi, les deux sœurs se joignent à toi ; on te purifie à nouveau ; on vérifie de vraies pierres précieuses, des émaux divins en leur forme de Manou par les mains du dieu Madja, des étoffes travaillées par Taît. Les enfants de Hor te servent de protecteurs ; sont accroupies au dehors pour toi les deux pleureuses, se lamentant en ton nom, car c'est toi qui, étant sur terre, as glorifié ton maître Amon, ô *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. O *divin*, ton souvenir est dans On, ton soutien dans Thèbes ; il n'y a personne qui te poursuive à jamais ; ton nom ne sera pas détruit, parce que tu es juste dans la grande salle, parce que tes deux yeux sont entrés dans le grand lieu, que tu es accompli et parfait dans tes grandes formes, que tu parcours les périodes éternelles qui renouvellent les temps, que l'on t'a élevé et rendu bon au point où tu l'es, ô louable Nofré-hôtep, juste de voix, et que ton fils en qualité de juste de voix, renverse ses ennemis à jamais. »

Tel est ce chant autant que peut le rendre une traduction française. On observera qu'il est fait de pièces et de morceaux, qu'il

1. Il s'agit ici des dieux de la Nouter-khirit, de ceux qu'on appelle plus loin les maîtres de l'éternité.

devait être primitivement très court et que les générations qui l'ont chanté, y ont ajouté quelque chose,chacune selon son génie, ses idées du moment. Dans la forme actuelle, malgré toutes les promesses des biens futurs, il est évident que le poète, quand il considérait la mort et la vie, trouvait que cette dernière valait mieux que la première, qu'il la regrettait, qu'il se demandait à quoi servait l'anéantissement du tombeau, à quoi bon mettre l'homme sur la terre puisqu'il lui en fallait sortir. Ces idées, qui sont au fond de la première partie du chant, ont été ensuite revêtues d'une couche de poésie mystique, et la traduction n'en est pas plus facile. Les lacunes qui se montrent dans la suite de ces idées me semblent faciles à distinguer, même dans la lecture d'une simple traduction. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la doctrine énoncée dans la première partie, c'est que les biens de cette vie, l'existence et ce que nous sommes habitués à désigner sous le nom de misères, valent cent fois mieux que les biens de l'autre monde, quelque grands qu'on les promette, idée que le vieil Homère faisait déjà exprimer à son Achille dans les enfers[1], idée profondément humaine.

Le chant du second harpiste est malheureusement très mutilé à la fin ; mais le commencement est intact. « Dit le chanteur avec la harpe qui est dans le tombeau de l'Osiris, *divin* d'Amon, Nofré-hôtep, juste de voix. Il dit : C'est l'immobilité du chef[2] qui est vraiment le destin excellent. Deviennent les corps pour passer : les jeunes générations viennent à leur place. Râ se lève au matin, Toum se couche dans Manou ; les mâles engendrent, les femelles conçoivent, tous les nez goûtent les souffles aériens, du matin de leur naissance jusqu'au jour où ils vont à leur place. Fais un jour heureux, ô *divin* ! Donne constamment des parfums et des essences à ton nez, des guirlandes et des fleurs de lotus pour les épaules et la gorge de ta sœur qui habite en ton cœur, assise près de toi ; fais que devant toi soient les chants des chanteuses, et, mettant en arrière tous les maux, ne te rap-

1) *Odyssée*, XI, 488-491.
2) C'est-à-dire : d'Osiris immobile de cœur.

pelle plus que les joies, jusqu'au jour où il faut aborder à la terre qui aime le silence, sans que reste immobile le cœur du fils qui l'aime[1]. Fais un jour heureux, ô Nofré-hôtep, juste de voix, le *divin* parfait, aux mains pures ! J'ai entendu tout ce qui est arrivé aux (ancêtres) : leurs murs sont tombés en ruines. leurs places n'existent plus, ils sont comme qui n'aurait pas été depuis le temps du dieu[2]. Tes..... sur les bords de ton bassin, ton âme reste sous eux (les arbres) et boit son eau. Suis ton cœur résolument..... Donne des pains à ceux qui n'ont point de domaine ; il t'adviendra ensuite une bonne renommée. Vois..... ..... panthère ; les pains d'offrandes sont salis de poussière ; leurs chanteuses..... leurs formes ne se tiennent pas debout dans la maison de Râ, et leurs gens mendient : on ne fait..... vient en sa saison ; le dieu Schai (le Destin) compte ses jours ; veille sur toi..... Fais un heureux jour, ô purificateur, *divin* Nofré-hôtep, juste de voix..... Point n'est besoin des greniers de Tomîri, car ses magasins sont riches en ..... Il n'y a personne qui soit retourné pour savoir ce qui s'y passe ; on ne place point d'autre moment pour exister..... ceux qui possèdent des magasins pour les pains qu'on offre..... semblablement, ils ont fait, certes, leur heure bien heureuse..... les instants, le jour où les cœurs sont détruits..... rappelle-toi le jour où tu seras halé vers cette terre qui mêle les hommes..... grande, dont il n'y a pas de retour..... »

La fin est trop mutilée pour en tenter une traduction. Malgré tout, le naturalisme se dégage de ce chant, autant qu'on peut le souhaiter : la doctrine du harpiste précédent est ici expliquée et

[illegible]e. L'immobilité, le néant peut-être, est proclamée le
xcellent, parce que tout naît seulement pour mourir. Le
ır a examiné le temps des ancêtres, leur vie et leurs
ıces : qu'est devenu tout cela ? Tout cela s'en est allé au
ɔù l'on ne revient pas, d'autres générations ont succédé
nérations passées et leur souvenir s'est perdu. La conclu-

[1] t-à-dire : sans que son fils ait du chagrin au point d'en mourir.
[2] t-à-dire : comme qui n'aurait jamais existé.

sion à tirer de ces réflexions, c'est qu'il ne faut se priver d'aucun des biens que la vie peut fournir, avoir toujours des essences choisies à respirer, une femme enguirlandée de fleurs et qu'on aime, puis faire *un jour heureux* avec elle. Sous cette expression, les Égyptiens entendaient bien manger, bien boire, bon souper, bon gîte et le reste. Ces idées sont développées de diverses manières, et toujours le refrain retentit : Fais un jour heureux, ô *divin* ! ô Nofré-hôtep. Là encore, il me semble que les diverses générations ont marqué leur passage par des strophes ajoutées, où les mêmes idées sont ramenées sous une autre forme. On y entremêlait quelques vérités morales, mais l'on finissait toujours par répéter : Fais un jour heureux ! et cela, non pas dans la tombe, non pas dans l'autre monde dont personne n'était revenu pour dire ce qui s'y passait ; mais dans cette vie. Il est vrai qu'il était un peu tard pour le dire au défunt; mais il est à présumer que celui-ci, pendant sa vie, avait su pratiquer cette doctrine et il est certain que les survivants la pratiquaient.

On ne peut désirer un plus complet désaccord entre les idées traditionnelles léguées depuis des générations et des générations aux multitudes humaines et les idées couramment mises en pratique à l'époque de la XVIII[e] dynastie. Si nous allions plus loin vers les temps les plus éloignés de nous, nous retrouverions ces chants déjà usités à la XII[e] dynastie, comme ils le sont encore à l'époque des Ptolémées, toujours conservés et paraphrasés, mais les idées sont les mêmes, avec cette différence qu'elles sont encore plus claires. Qu'est-ce à dire ? sinon que les esprits en Égypte avaient souvent réfléchi à la destinée humaine, qu'ils l'avaient considérée sous tous les aspects et que, malgré le spiritualisme de leurs croyances, spiritualisme qui provenait seulement d'une évolution fétichiste, ils en étaient arrivés à dire qu'il n'y avait de vrai que les jouissances de la vie, que personne ne savait ce qui se passait au delà du tombeau et que le plus sage était de jouir des biens présents, sans faire trop de fond sur les biens éternels. Ces idées sembleront peut-être extraordinaires à certains esprits superficiels qui s'imagi-

nent que toutes les idées actuelles sont le bien propre des générations nouvelles : cependant elles sont très rapprochées des croyances les plus répandues actuellement en Europe. La genèse de l'idée de l'immortalité de l'âme me paraît due à une suite d'idées qui n'étaient guère spiritualistes : on commence par croire à la possibilité du dédoublement humain, à la conservation du *double* qui pouvait faire tout ce que faisait le corps, puis à quelque chose de plus ténu, de moins matériel, puis à un souffle quelconque générateur de la vie, d'où nous avons fait le mot *âme*, avec tout le cortège d'idées qu'il comporte. La grande idée du devoir humain accompli n'était pas encore née ; elle ne commence, en effet, que de naître ; elle ne pouvait, par conséquent, sembler la raison suffisante d'une vie employée tout entière au bien, général et particulier. Il fallait à ces premières générations humaines quelque chose de plus tangible, de plus concret, du pain et du vin, des viandes, des fruits et des fleurs dont on avait toujours un nouveau besoin : c'est là ce qu'elles rêvèrent et ce qu'ont rêvé tant d'autres générations venues dans la suite des temps, ce qui a été tout d'abord au fond de l'idée paradisiaque chrétienne et ce qu'on a épuré pour en faire l'idée du paradis chrétien actuel. Petits commencements d'une idée à la fois grande et mesquine!

Telles sont les conclusions qu'on peut tirer de l'étude de ce tombeau de la XVIII[e] dynastie (environ 2000 ans avant l'ère chrétienne). Il nous a montré tout d'abord que la fin de la période dite des *rois hérétiques* n'avait pas été ce qu'on le croit communément ; que les tombes de cette époque ne pouvaient pas être fermées; qu'on y célébrait le culte des morts, et dans *celle* de Nofré-hôtep, le culte des ancêtres; que ce culte consistait en certaines cérémonies usuelles et en d'autres particulières dont nous posséderions le rituel tout entier, si les inscriptions n'étaient pas fragmentaires ; enfin, qu'à côté de ces idées traditionnelles, un mouvement déjà commencé à la XII[e] dynastie, plus de 3000 ou

ans avant l'ère chrétienne, avait jeté dans la circulation des
d'un tout autre genre qui se développèrent progressive-
par la suite et devaient finir à l'époque ptolémaïque par un

système de pensées qui a plus d'un rapport avec ce que nous nommons l'épicurisme. L'Ancien Testament résume cette doctrine en ces termes : « Buvons et mangeons, car demain nous mourrons ! » Il n'est donc pas étonnant de la retrouver en Égypte, longtemps auparavant, car c'est une idée, je le répète, profondément humaine, quoiqu'une idée inférieure. Il valait donc la peine de faire connaître ce tombeau, d'en donner les scènes principales avec leurs inscriptions, et d'en expliquer les principales idées. On voit ainsi que, selon la parole du grand sceptique, il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

E. Amélineau.

LA TRADITION PHRYGIENNE DU DELUGE

Les savants qui s'occupent d'exégèse biblique ont tous été frappés de ce fait, que chez un grand nombre des peuples dispersés sur la surface du globe, il existe une tradition relative à un déluge ou à une inondation qui aurait, dans les temps primitifs, englouti la presque totalité d'une race d'hommes ou même de l'espèce humaine tout entière. C'est ce qu'on appelle l'universalité de la tradition du déluge. Loin de moi la pensée de reprendre l'étude d'une question qui paraît épuisée, tant on a écrit à son sujet, surtout depuis la découverte par Georges Smith des tablettes cunéiformes renfermant le récit chaldéen du déluge. Je voudrais seulement essayer de démontrer que sur un point spécial de ce curieux problème, celui qui concerne le déluge phrygien, on s'est trop hâté de conclure, et la base de mes recherches sera naturellement un type monétaire bien souvent signalé et commenté : je veux parler du revers des monnaies impériales romaines d'Apamée, qui représente le patriarche Noé et sa femme dans l'arche diluvienne.

Parmi les travaux des modernes, je m'en référerai surtout au livre important de François Lenormant, *Les Origines de l'histoire d'après la Bible*, dans lequel une longue étude critique est consacrée au déluge et à ses traditions chez les différents peuples [1]. Voici comment ce savant parle du déluge phrygien, après avoir traité des déluges grecs d'Ogygès et de Deucalion :

> En Phrygie, la tradition diluvienne était nationale comme Grèce. La ville d'Apamée en tirait son surnom de *Kibôtos* ou

[1] Tome I, pp. 382 à 491 et tome II, pp. 1 à 156.

« arche », prétendant être le lieu où l'arche s'était arrêtée[1]. Iconion, de son côté, avait la même prétention[2]. C'est ainsi que les gens du pays de Milyas, en Arménie, montraient, sur le sommet de la montagne appelée Baris, les débris de l'arche[3], que l'on faisait aussi voir aux pèlerins sur l'Ararat, dans les premiers siècles du christianisme[4], comme Bérose raconte que sur les monts Gordyéens on visitait de son temps les restes du vaisseau de Hasisatra (le Noé chaldéen).

» Dans le IIe et le IIIe siècle de l'ère chrétienne, par suite de l'infiltration syncrétique de traditions juives et chrétiennes qui pénétrait jusque dans les esprits encore attachés au paganisme, les autorités sacerdotales d'Apamée de Phrygie firent frapper des monnaies qui ont pour type l'arche ouverte, dans laquelle sont le patriarche sauvé du déluge et sa femme, recevant la colombe qui apporte le rameau d'olivier, puis, à côté, les deux mêmes personnages sortis du coffre pour reprendre possession de la terre[5]. Sur l'arche est écrit le nom de NΩE, c'est-à-dire la forme même que revêt l'appellation de Nôa'h dans la version grecque de la Bible, dite des Septante. Ainsi, à cette époque, le sacerdoce païen de la cité phrygienne avait adopté le récit biblique avec ses noms mêmes, et l'avait greffé sur l'ancienne tradition indigène.»

Ainsi, d'après cette thèse, il y aurait eu chez les Phrygiens, peuple que l'on dit d'origine japhétique, une tradition spéciale et nationale du déluge, laquelle se serait fusionnée avec la tradition biblique après que cette dernière eût pénétré jusqu'en Phrygie

1) *Orac. Sibyll.*, I. v. 261 et suiv.; Cedren., *Histor. compend.*, II, p. 10, éd. de Paris; voy. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, 1854, p. 1 et 19. Sur le nom de *Kibôtos* porté par la ville d'Apamée, Strab., XII, p. 576; Ptolém., V, 2, 25; Plin., *Hist. nat.*, V, 29.

2) Steph. Byz., v° Ἰκόνιον.

3) Nicol. Damasc. ap. Joseph., *Antiq. Jud.*, I, 3, 6.

4) S. Jean Chrysost., *De perfect. carit.*, t. VI, p. 350, éd. Gaume.

5) Eckhel, *Doctr. num. vet.*, t. III, p. 134-139; Charles Lenormant, dans les *Mélanges d'archéologie* des RR. PP. Martin et Cahier, t. III, p. 199 et suiv.; Madden, *Numism. Chronicle*, 1866, p. 173-219; Fr. Lenormant, *La monnaie dans l'antiquité*, t. III, p. 123 et suiv.

avec les idées judéo-chrétiennes. La doctrine du déluge phrygien est admise non seulement par les exégètes et les commentateurs des livres bibliques, mais par les historiens profanes eux-mêmes. Après avoir signalé le type des monnaies d'Apamée, Droysen ajoute : « La légende doit avoir été importée de Celænæ, où elle sera venue de Babylone, et c'est plus tard seulement qu'elle se sera combinée de cette façon avec la tradition juive[1]. » Enfin, on me permettra de citer encore le témoignage de M. Théodore Reinach qui, parlant des médailles d'Apamée dans le charmant opuscule qu'il a consacré aux monnaies juives, s'exprime comme il suit : « Non seulement le monothéisme juif, la morale juive gagnaient des prosélytes jusque sur les marches du trône, mais les légendes païennes elles-mêmes commençaient à s'accommoder aux traditions juives, à se fondre avec elles. Nous avons un exemple bien remarquable de cette fusion graduelle dans une monnaie de la ville d'Apamée en Phrygie, qui date de l'empereur Septime Sévère et qui a été répétée plusieurs fois sous les règnes suivants... Les Phrygiens avaient leur mythe du déluge, qui avait fini par se localiser à Apamée-Cibotus, Apamée « la Boîte ». Comme cette ville renfermait, dès l'époque de Cicéron, une nombreuse population juive, il dut s'opérer de bonne heure une fusion des deux légendes... »[2].

Il semble que l'on doive s'incliner devant un jugement aussi unanime et aussi formel. On me permettra néanmoins d'exposer les raisons qui, selon moi, établissent qu'il n'y a jamais eu de tradition nationale du déluge chez les Phrygiens ; que le mythe qu'on a attribué à ce peuple comme un patrimoine de race, une vieille légende de famille, n'est en réalité que le récit biblique, et que ce dernier n'a point eu, en Phrygie, à se fusionner avec une autre tradition qui n'existait pas.

En premier lieu nous constatons que la tradition du déluge en Phrygie, à l'époque de la domination romaine, est localisée à Apamée. Cette ville en avait reçu le surnom de Κιβωτός, *le coffre,*

1) Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. Bouché-Leclerq, t. II, p. 714.
2) Th. Reinach, *Les monnaies juives*, pp. 71 et 72.

l'arche; sur la montagne voisine, on montrait les débris du vaisseau, et c'est là que s'éleva, à l'époque chrétienne, la fameuse basilique de l'Arche, où M. Ramsay a récemment entrepris des fouilles archéologiques [1]. Or, qu'elle était l'origine d'Apamée? Cette ville fut fondée sur l'emplacement de l'antique Celænæ, par Antiochus Ier Soter, en l'honneur de sa mère Apama, femme de Séleucus Ier Nicator. Ce fut une colonie créée et embellie, comme tant d'autres, par les premiers rois de Syrie qui peuplaient ces villes nouvelles en y transportant, de gré ou de force, une partie des habitants d'une autre région généralement fort éloignée. C'est par ce système que d'innombrables familles juives de la Judée, de la Babylonie et de la Mésopotamie furent exilées en Syrie, en Arménie et dans diverses régions de l'Asie Mineure. Afin d'attacher les colons à leur nouvelle cité et d'en attirer d'autres, on leur concédait des dégrèvements d'impôts et des privilèges exceptionnels. Nous n'insisterons pas sur ces faits bien connus, mais il importe à notre sujet de rappeler au moins le passage des *Antiquités judaïques* de Josèphe (XII, 3, 4) dans lequel l'historien juif raconte comment la Phrygie en particulier fut repeuplée par les colons juifs qu'y installa Antiochus III le Grand. Le roi de Syrie écrit à Zeuxis, le chef de ses armées en Lydie et en Phrygie, qu'il croit nécessaire, pour maintenir ces contrées dans l'obéissance, d'y transporter deux mille familles juives de la Mésopotamie et de la Babylonie (ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας καὶ Βαβυλωνίας Ἰουδαίων οἴκους διςχιλίους σὺν ἐπισκευῇ μεταγαγεῖν). Antiochus ajoute qu'il a éprouvé la fidélité et le dévouement des Juifs à sa cause et qu'il tient à les en récompenser. Il veut qu'ils vivent dans leur nouvelle patrie, c'est-à-dire en Phrygie, suivant leurs propres lois; « qu'on leur donne des places pour bâtir, des terres pour cultiver et planter des vignes, sans qu'ils soient obligés, durant dix ans, de rien payer des fruits qu'ils recueilleront ». On leur fournira du blé pour vivre jusqu'à ce qu'ils aient moissonné leur première récolte; « nous vous recommandons, ajoute

1) Voyez *Bulletin critique*, 1890, p. 196. M. Ramsay a publié le résultat de ses fouilles dans les *Transactions of the Aberdeen ecclesiological Society*, 1890.

le roi, de prendre un si grand soin d'eux que personne n'ait la hardiesse de leur faire du déplaisir ».

Les colons juifs installés en Phrygie, par les princes Séleucides, y demeurèrent et s'y multiplièrent sous la domination romaine. Apamée, en particulier, renfermait au temps de Cicéron, une très nombreuse population juive ; Cicéron évalue à 100 livres la quantité d'or destinée à Jérusalem, qui fut confisquée par Flaccus sur les Juifs d'Apamée[1], et, remarque M. Th. Reinach, « étant donné le rapport des valeurs de l'or et de l'argent, cette somme correspond à environ 350 kilos d'argent, ou 50,000 demi-sicles, quantité si considérable qu'elle doit représenter la contribution de plusieurs années ou des dons extraordinaires[2] ». Inutile d'insister plus longuement : la population d'Apamée, à l'époque romaine, était juive en grande partie, et elle descendait évidemment des colons installés en Phrygie par les rois de Syrie.

Dès lors, le lecteur comprendra que notre but est, ici, de démontrer que ce qu'on a pris pour une tradition phrygienne du déluge, n'est que la tradition biblique implantée dans le pays par les colons juifs. Pour admettre une tradition véritablement phrygienne, il faudrait prouver l'existence de cette tradition antérieurement à l'arrivée des colons juifs, ou bien constater que cette tradition se présente à nous avec des particularités que n'aurait pas le récit biblique. On va voir qu'il n'en est rien, et qu'au contraire c'est le récit génésiaque seul qui forme le fond de la prétendue légende phrygienne.

En premier lieu, nous constaterons qu'avant la fondation d'Apamée, c'est-à-dire antérieurement à l'arrrivée des colons juifs en Phrygie, on ne trouve dans ce pays aucune trace de tra-

n relative au déluge. La conjecture de Droysen rapportée haut et qui suppose que « la légende *doit avoir été* importée elænæ, où elle sera venue de Babylone », ne repose sur aucun ement et elle n'a été inspirée à son auteur que par une idée onçue. Aucun souvenir de ce genre ne s'attache à la ville de

[1] Cicéron, *Pro Flacco*, 28.
[2] Th. Reinach, *Les monnaies juives*, p. 72-73, note.

Celænæ qui devait devenir Apamée ; jamais le surnon de Κιβωτός ne lui est attribué.

Appliqué à Apamée, le nom de Κιβωτός, se rencontrât-il dès l'époque où la ville fut fondée par Antiochus I^er^, ne prouverait rien en faveur du mythe phrygien, puisqu'Apamée était une colonie juive en grande partie ; il ne sera pas inutile toutefois d'observer que ce nom de Κιβωτός apparaît pour la première fois dans Strabon (XII, 569) ; on le trouve ensuite dans Ptolémée (V, 2, 25) et dans Pline (*Hist. nat.*, V, 29). Ainsi, il n'est usité par les auteurs qu'à l'époque romaine, c'est-à-dire au temps où la colonie juive était le plus prospère, et où l'on montrait sans doute déjà les prétendues reliques de l'arche[1].

Les témoignages littéraires sur lesquels on s'appuie pour affirmer l'existence d'un déluge phrygien ne sont pas plus concluants. Tous sont d'une époque basse et ils ne donnent aucun détail caractéristique qui distingue la tradition phrygienne de la tradition biblique. On cite d'abord les Oracles sibyllins ; mais si nous ouvrons ce livre fameux, recueil incohérent de fables de tous les temps et de tous les pays, nous y constatons que le passage qui concerne le déluge d'Apamée n'est qu'une amplification fastidieuse du récit biblique ; Noé en est le héros ; quand il a quitté l'arche on lui adresse un discours pour l'exhorter à repeupler la terre : Νῶε περιλαγμένε, πιστὲ, δίκαιε, etc. Bref, il n'est pas besoin de se livrer à une critique bien approfondie du texte pour démontrer qu'on est en présence d'une amplification biblique d'un rhéteur des bas temps de l'Empire romain[2].

On cite encore le témoignage de l'historien byzantin Cedrenus[3] qui, à notre point de vue, n'a pas plus d'autorité que les Oracles de la Sibylle, car on y reconnaît, au premier coup d'œil, l'influence exclusive du récit biblique, sans la moindre infiltration étrangère.

1) Au temps de Strabon, Apamée Cibotos était, après Éphèse, la ville la plus commerçante de l'Asie Mineure. Cf. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, t. II, p. 713.

2) C. Alexandre, *Oracula Sibyllina*, lib. I, vers 261 et suiv.

3) Cedrenus, *Hist. compend.*, II, p. 10 (éd. de Paris).

Il ne sera pas indifférent à notre thèse de rappeler une autre légende qui avait cours aussi dans certaines parties de l'Asie Mineure et qui, tout en paraissant, de prime abord, autochtone et originale, n'a de fondement que le texte de la *Genèse*. D'après Suidas et Étienne de Byzance, on racontait qu'à Iconion avait régné, un peu avant le déluge, un saint homme nommé Annacos ou Nannacos, qui l'avait prédit et avait occupé le trône pendant plus de trois cents ans[1]. Or, il est manifeste que loin d'être un héros national, cet Annacos ou Nannacos (l'assyrien *Anunnaki*) n'est que le 'Hanôch biblique avec ses trois cent soixante-cinq ans de vie dans les voies du Seigneur[2].

Quant au type monétaire dont nous avons parlé et qu'on invoque également comme un témoignage palpable de la tradition phrygienne du déluge, je ne m'y arrêterai pas longtemps, car il n'y a plus rien à en dire de nouveau. Il figure sur des médaillons de bronze qui portent au droit l'effigie de Septime Sévère, de Macrin et de Philippe père, et les meilleurs commentaires qui en aient été donnés sont ceux d'Eckhel[3] et de Charles Lenormant[4].

...u d'y reconnaître Deucalion et Pyrrha, comme le voulait

...eph. Byz., v° Ἰκόνιον; Suidas, v° Νάννακος.

...'est ce que Buttmann a reconnu le premier, dans le *Mythologus*, t. I, ... et suiv.; cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 441.

...*octr. num. vet.*, t. III, pp. 134 à 139.

...ans les *Mélanges d'archéologie* des PP. Cahier et Martin, pp. 199 à 202.

...s le cliché qui accompagne la présente notice à l'obligeance de mon ami ...éodore Reinach.

encore Mionnet, Charles Lenormant démontre en toute évidence, surtout en s'appuyant sur l'inscription bien constatée ΝΩϵ, qu'il faut y voir Noé et sa femme, c'est-à-dire une allusion au déluge biblique. Il y a le corbeau et la colombe ; Noé et sa femme sont représentés deux fois, d'abord dans l'arche, puis au dehors, comme cela arrive couramment dans les représentations antiques, notamment dans les bas-reliefs des sarcophages où le principal héros est figuré plusieurs fois, suivant les développements et les épisodes successifs du mythe, bien qu'aucune séparation ne soit indiquée matériellement entre les diverses scènes. Les monnaies portent, sous les règnes de Septime Sévère et de Macrin, la légende : ΕΠΙ ΑΓΩΝΟΘΕΤΟΥ ΑΡΤΕΜΑ · Γ · ΑΠΑΜΕΩΝ, et sous Philippe père : ΕΠ · Μ · ΑΥΡ · ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ · Β · ΑΡΧΙ · ΑΠΑΜΕΩΝ (*sous Artémas, agonothète pour la troisième fois* ; ou, *sous Marcus Aurelius Alexandre, grand prêtre pour la seconde fois*). Le principal intérêt de la publication de Charles Lenormant est de faire connaître une sculpture en bas-relief, des catacombes de Rome, qui représente, avec un plus grand développement, une scène, identique, de tous points, au type monétaire d'Apamée.

Ainsi, en venant s'installer à Apamée, sous les premiers rois Séleucides, les colons juifs apportèrent avec eux en Phrygie leurs traditions nationales. Peu à peu, ils les localisèrent dans leur patrie d'adoption, et ce sont ces souvenirs bibliques, plus ou moins altérés et hellénisés, que les historiens modernes ont pris pour d'antiques légendes de la race phrygienne. Il ne saurait plus être question, selon nous, de syncrétisme et de pénétration réciproque de la tradition païenne et de la tradition juive, sous l'influence des idées chrétiennes. C'est partout la légende juive gardée par des colons comme un précieux dépôt, et traduite par eux en image, à une époque où ils étaient déjà complètement hellénisés, sur les monnaies de leur puissante et riche colonie. Nombre de types monétaires, dans différentes villes, s'expliquent de la même façon, par les souvenirs mythiques ou historiques spéciaux à chacune d'elles, et à ce propos nous signalerons ici une monnaie d'Elaea en Éolide, à l'effigie de Lucius Verus ;

elle porte, au revers, un type encore inexpliqué, qui, plastiquement, n'est pas sans analogie avec celui des monnaies d'Apamée [1].

On nous objectera peut-être : Si les colons juifs ont transporté la tradition biblique en Phrygie, comment se fait-il que ces colons aient prétendu que l'arche de Noé s'était arrêtée en Phrygie, au mont Bérécynthe ou sur la montagne voisine d'Apamée, tandis que le récit de la *Genèse* place, au contraire, l'événement « dans les montagnes d'Arârât » ? Mais il est facile de répondre à une pareille objection, car le lieu où s'arrêta l'arche n'était point fixé avec précision dans la tradition biblique, et ce sont seulement d'anciens interprètes grecs et latins de l'Écriture sainte qui ont localisé l'Arârât du déluge au mont Massis en Arménie. [2] La tradition juive était si vague à cet égard que la montagne où Noé sortit de l'arche est placée dans vingt régions différentes. La plupart des colonies juives en Orient soutenaient naturellement que la montagne la plus élevée de leur voisinage était celle du déluge, et si les Juifs d'Apamée prétendaient montrer aux curieux, à l'époque romaine, des débris du vaisseau de Noé, on conservait des épaves analogues dans les monts Gordyéens, ainsi que dans une localité voisine du lac de Van et dans une autre située sur le mont Massis [3].

Pour rendre compte de ces variations dans la légende juive, et de la contradiction de ces souvenirs qui ont la même origine, nous pourrions invoquer un grand nombre de phénomènes analogues dans les traditions mythologiques des Grecs et des Romains. Une foule de localités où le culte de Bacchus était en honneur, par exemple, affirmaient avoir donné le jour à ce dieu et montraient dans leur voisinage la grotte où il était né, ou bien des souvenirs de son enfance et des nymphes qui l'avaient élevé. Une colonie de Thraces transporte-t-elle le culte de Bacchus dans l'île de Naxos, bientôt après, les habitants prétendent

1) Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, p. 274.

2) Fr. Lenormant, *op. cit.*, t. II, p. 3.

3) Voyez surtout au sujet de toutes ces localisations, Fr. Lenormant, *op. cit.*, t. II, pp. 1 et suiv.

que le dieu est né au milieu d'eux, et l'on montre aux pieux pélerins les lieux qui sont censés avoir retenti de ses premiers vagissements.

On a vu de même, au moyen âge, des villes nombreuses offrir simultanément à la vénération des fidèles le corps saint d'un même martyr, ou se disputer l'honneur de localiser sa légende. Il en fut ainsi en tous les temps. C'est un fait reconnu que les colons cherchaient à faire revivre dans le pays où ils se transplantaient, la mère-patrie qu'ils avaient quittée, donnant des noms qui leur étaient chers et auxquels ils étaient habitués, aux lieux et aux objets nouveaux qui avaient quelque analogie avec ceux d'autrefois.

E. Babelon.

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME[1]

II. — LES SOURCES ET LA DATE DU DEUTÉRONOME

(*Suite*)

III. *La revue de la migration.* — 1. Avant d'aborder la question des sources et de l'époque de la revue de la migration, on nous permettra de revenir sur la question du rapport de l'introduction deutéronomique (chap. I-IV) avec le Deutéronome proprement dit (chap. V-XXVIII). Ce problème, dont nous nous étions occupé déjà, a été repris avec beaucoup de talent et d'habileté par M. A. van Hoonacker dans le *Muséon*[2].

M. van Hoonacker n'admet ni l'une ni l'autre des deux hypothèses très séduisantes de M. Dillmann sur le fragment en question[3]. La première consiste, on s'en souvient, à reléguer le chapitre IV du Deutéronome parmi les parénèses finales ; d'après la seconde, la revue de la migration (chap. I-III) aurait pour base un chapitre d'histoire transformé par un rédacteur en un discours de Moïse. D'accord avec M. van Hoonacker pour repousser cette remarquable et ingénieuse hypothèse, je me sépare de lui, d'abord lorsqu'il maintient l'unité des quatre premiers chapitres du Deutéronome, ensuite lorsqu'il en identifie l'auteur avec celui du corps du livre (*Deut.*, V et s.). Il ne traite, il est vrai, la première de ces deux questions qu'au point de vue de l'hypothèse

1) Voir *Revue de l'histoire des Religions*, t. XVI, p. 28-65 ; t. XVII, p. 1-22; XVIII, p. 320-334.

2) L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome. *Le Muséon* 1888, 4-482; 1889, 67-85, 141-149.

3) *Numeri-Josua*, 228 et suiv.

de M. Dillmann, mais d'une manière très originale et d'autant plus digne d'attention que plusieurs de ses arguments touchent aussi ceux qui, tout en ne déplaçant pas le chapitre IV, lui assignent cependant une origine distincte de celle des trois premiers chapitres.

Si l'on admet, à tort croyons-nous, que le code deutéronomique proprement dit commence au chapitre XII seulement, et si l'on considère les chapitres V-XI en bloc comme une introduction parénétique au code, on ne conçoit pas bien comment l'auteur des trois premiers chapitres, dont le but est purement historique, a pu tout à coup tomber à son tour dans la parénèse et intercaler devant le grand discours parénétique (chap. V-XI) un petit discours de la même espèce (chap. IV). Il avait résumé les événements jusqu'au moment voulu, déterminé la situation historique; son but était atteint; la revue de la migration avait d'autant moins besoin de finir en parénèse qu'un très long discours parénétique lui faisait suite immédiatement.

Si l'on admet, avec raison selon nous, que le code deutéronomique commence dès le chapitre V par le rappel des dix commandements, on trouvera de même étrange, dans l'hypothèse de l'unité des quatre premiers chapitres, de la part de l'auteur de l'introduction historique (chap. I-III) l'adjonction à la revue de la migration d'un petit chapitre de catéchisme avec le deuxième commandement (*Deut.* V., 8-10.) pour texte; car c'est bien là le caractère du chapitre IV.

On a fait remarquer aussi que les motifs historiques de la parénèse du chapitre IV ne sont pas empruntés aux récits des trois premiers chapitres, sauf en un seul endroit[1]. M. van Hoonacker insiste cependant sur la correspondance qui existe dans ce passage entre la revue et la parénèse, et sur la mention, dans l'exorde du chapitre IV[2], du séjour au mont Horeb, par lequel débute la revue de la migration. Mais, s'il suit de ces rapprochements que l'auteur du chapitre IV a eu la revue sous les yeux, il n'en suit pas néces-

1) IV, 21. Cf. I, 37; III, 26.
2) IV, 10.

sairement que les deux fragments soient de la même main. M. van Hoonacker trouve très remarquable qu'au début de ce même chapitre IV l'auteur rappelle les événements de Baal-Peor, qui font précisément suite à la notice finale du résumé historique. On pourrait au contraire trouver singulier que l'auteur du chapitre IV, s'il est le même que celui de la revue, choisisse pour exemples des faits qui se sont passés précisément après le moment où il arrête son récit.

Il faut maintenir, croyons-nous, le chapitre IV à la place qu'il occupe, mais sans l'attribuer à l'auteur de la revue de la migration. D'autre part, il n'est pas de la même main que le recueil des lois.

Ici, M. van Hoonacker entre dans une discussion très intéressante. On a fait remarquer qu'au chapitre IV la promulgation de lois est supposée déjà faite. Il est hors de doute qu'il faut traduire le verset 5 : « Voyez, je vous *ai fait* connaître (למדתי) des statuts et des commandements, comme l'Éternel, mon Dieu, me l'a ordonné, afin que vous agissiez en conséquence dans le pays où vous allez entrer pour en prendre possession », — et non pas avec M. Reuss[1] : « Voyez, je vous *fais* connaître des statuts et des commandements, etc. ». On peut conclure de là, ou bien que le chapitre IV est à placer après la collection de lois (Dillmann) ; ou bien que l'auteur de ce chapitre, qui ailleurs reste très bien dans son rôle et annonce la proclamation imminente de la loi, s'est oublié ici ; qu'il avait le recueil de lois sous les yeux ; qu'il est par conséquent différent de l'auteur de ce recueil. D'après le chapitre V du Deutéronome, étant donnée la situation historique voulue par la revue de la migration, la loi des deux tables seule a été promulguée directement par Dieu au Horeb ; les lois et les préceptes qui figurent en sus dans le Deutéronome ont été révélés à Moïse seul, après que le peuple effrayé par la théophanie se fut retiré dans ses tentes ; et, maintenant, sur les bords du Jourdain, dans le pays de Moab, Moïse les promulgue pour la toute première fois. Par conséquent, l'auteur même du code deutéronomique ne pouvait pas mettre la bouche de Moïse au chapitre IV ces paroles : « Voici, je

[1] *L'histoire sainte et la loi*, II, p. 283.

vous ai fait connaître des statuts et des commandements ». C'est ce que Moïse est précisément en train de faire, mais il ne l'a pas fait encore.

M. van Hoonacker s'inscrit en faux contre cette manière de voir. Quel est le but du chapitre v? C'est, dit-il, et son observation est très juste, d'inculquer au peuple la conviction que la loi dont Moïse va lui donner communication vient de Dieu même. Le peuple tout entier a entendu les dix commandements directement de la bouche de Dieu. Puis, effrayé, il s'est retiré, et Moïse seul est resté en tête-à-tête avec Dieu. « Mais toi, reste ici auprès de moi, pour que je te dise tous les commandements, décrets et statuts que tu leur enseigneras, afin qu'ils les pratiquent dans le pays que je leur donne en propriété » (v, 31). L'origine divine de la législation que Moïse va promulguer est donc aussi certaine que celle des dix commandements. Par conséquent, le peuple doit obéissance et fidélité aux préceptes qui vont lui être inculqués sur l'ordre de Dieu lui-même, par l'intermédiaire de Moïse. « Peut-on conclure de là, dit M. van Hoonacker, que, dans l'intervalle qui sépare la théophanie du mont Horeb de la promulgation de la loi de Moab, Moïse n'a rien communiqué au peuple? Il n'y a pas dans le chapitre v un seul mot d'où l'on puisse conclure que le peuple, avant la législation deutéronomique, n'aurait pas reçu communication, par l'intermédiaire de Moïse, des lois que Dieu avait chargé celui-ci d'établir. Il y est dit seulement que le peuple ne voulut pas entendre Dieu lui-même et qu'il chargea Moïse de prendre les ordres de Dieu : voilà tout. » Par conséquent, si le chapitre v ne s'oppose pas à la possibilité de communications antérieures, il n'est pas nécessaire de transférer le chapitre iv à cause du parfait למדתי à la fin du livre, ni de l'attribuer à une autre main que le code.

Il me semble pourtant que M. van Hoonacker fait erreur. Quelles lois Moïse aurait-il déjà données au peuple précédemment, et à quelle occasion, afin que le peuple se règle en conséquence dans le pays dont il doit prendre possession? On ne le dit pas. Mais ce sont précisément ces lois pour le pays de Canaan que Moïse promulgue « aujourd'hui » (v, 1). Après la répé-

tition des dix commandements, que le peuple connaît déjà pour les avoir entendus de la bouche de Dieu même, Moïse rappelle aux Israélites que l'Éternel lui a révélé, à lui seul, d'autres lois encore, qu'il doit les leur communiquer et qu'ils auront à les observer (v, 31). Par conséquent, il ne les leur a pas communiquées encore. Puis il leur dit (vi, 1) : « Voici maintenant le statut, les ordonnances et commandements que l'Éternel, notre Dieu, a ordonné de vous apprendre pour les mettre en pratique dans le pays où vous allez passer pour en prendre possession. » Si Moïse les leur enseigne maintenant, c'est qu'il ne l'avait pas fait encore. Il y a correspondance entre v, 31 et vi, 1. Ce que Dieu a révélé à Moïse au Horeb, en sus des dix commandements, c'est précisément ce que Moïse transmet au peuple réuni dans les plaines de Moab. Il n'est dit nulle part, dans tout le code, que Moïse répète, ou résume, ou complète, ou modifie, dans le Deutéronome, des instructions qu'il a déjà données au peuple dans l'intervalle entre la révélation du Horeb et l'arrivée dans le pays de Moab. Si dans ce moment, Moïse, dans l'idée de l'auteur, les communiquait à ses auditeurs en deuxième édition, il n'aurait pas manqué de leur rappeler, comme pour les dix commandements, que cet enseignement n'est pas nouveau pour eux. Mais il dit : Outre le décalogue, que vous avez entendu autrefois de vos propres oreilles, Dieu m'a donné encore d'autres commandements pour vous ; ces commandements, les voici. Il n'y a pas de place au chapitre v, entre la révélation des dix commandements et la promulgation de la loi, pour une législation intermédiaire. C'est bien ainsi que l'a compris l'auteur de la notice de la fin du code (chap. xxviii, 69) : « Ce sont là les paroles du pacte que l'Éternel ordonna à Moïse de faire avec les Israélites dans le pays de Moab, indépendamment du pacte qu'il avait fait avec eux au Horeb. » La mention du Horeb, dit M. Reuss avec raison, nous ramène à la première ligne du code [1]. Or la base de ce premier pacte, c'est la loi des deux tables, et rien de plus.

La conception d'après laquelle Moïse aurait gardé par devers

1) *L. c.*, 339.

lui, pendant quarante ans, la loi que Dieu lui avait révélée, avant de la communiquer au peuple, est certainement fort étrange; mais nous n'y pouvons rien. Est-il du reste hors de doute que les premiers rédacteurs de la collection deutéronomique aient placé la promulgation de ces lois dans les plaines de Moab, à la veille du passage dans la terre promise? M. Wellhausen dit quelque part, à propos du chapitre xxvi, 17, 18 : « Das führt auf keine andere Situation als auf *Ex.* 19 und *Ex.* 34. Das Deuteronomium betrachtet sich demnach wohl ursprünglich als eine erweiterte Ausgabe des alten Bundesbuches und laesst den Mose die Gesetze und Rechte, die er auf dem Horeb empfangen hat, nicht 40 Jahre mit sich herumtragen, sondern sie sogleich dem Volke publiciren [1]. » Il y aurait lieu de chercher dans cette direction. Mais, dans aucun cas, on ne peut loger une législation intermédiaire entre la promulgation des dix commandements et celle de la loi.

Il suit de là que le chapitre iv n'est pas de la même main que la collection de lois, de quelque manière qu'on interprète le v. 5. En effet, en admettant avec M. van Hoonacker qu'il y soit question d'une législation promulguée antérieurement au Deutéronome, il y a contradiction avec le chapitre v. Si, au contraire, le parfait למדתי est un *lapsus calami*, c'est que l'auteur du chapitre iv avait le code deutéronomique sous les yeux. Il y a donc lieu de distinguer dans tous les cas l'auteur de ce chapitre de l'auteur du code.

De plus, le but du chapitre iv n'est pas seulement d'inculquer au peuple le devoir de l'obéissance à la loi, mais encore d'expliquer le deuxième commandement du décalogue. L'interdiction des images se lit au chapitre v, 8-10. Elle est motivée au chapitre iv, 12-19: « L'Éternel vous parlait du milieu du feu ; vous entendiez le son des paroles, la voix seule, mais vous ne voyiez pas de forme..... Or donc, puisque vous n'avez point vu de forme le jour où l'Éternel vous parla au Horeb du milieu du feu, prenez bien garde à vous-mêmes pour que vous n'agissiez pas mal en vous faisant des images de la forme d'un objet quel-

1) *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1877, vol. XXII, p. 464.

conque. » Suit alors l'explication des termes employés au chapitre v, 8 : « Tu ne te feras pas d'image d'aucune figure dans le ciel en haut, ni sur la terre en bas, ni dans les eaux au-dessous de la terre. » Le chapitre iv, 16 et suivants précise : ni figure d'homme ni de femme, ni figure de quadrupèdes « qui sont sur la terre », ni figure d'oiseaux « qui volent au ciel », ni figure de bêtes rampantes « sur la terre », ni figure de poissons « qui sont dans les eaux au-dessous de la terre » ; puis, revenant à la première catégorie des figures qui sont au ciel en haut, le scribe du chapitre iv passe au soleil, à la lune, aux étoiles et à toute l'armée céleste, que Dieu a créés pour être adorés par les nations, mais non par Israël, qu'il s'est réservé pour lui seul (explication de v, 9 : « Car moi je suis Jahveh, ton Dieu »). Ensuite, nous trouvons aux versets 24 et suivants la reprise du אל קנא du chapitre v, 9, et le développement de v, 9-10. L'auteur du chapitre iv a eu par conséquent le chapitre v sous les yeux ; il en a expliqué un point spécial, en encadrant son exégèse dans des formules d'introduction à la loi. S'il en est ainsi, il faut bien le distinguer de l'auteur même du code deutéronomique. Le fragment en question (*Deut.*, iv, 1-40) est donc dès à présent hors de cause.

2. Ce qui a donné l'éveil à la critique et l'a conduite à scinder les quatre premiers chapitres du Deutéronome (i-iv, 43) du corps de l'ouvrage, ce sont certaines singularités dans la composition de cette introduction et la manière dont elle est rattachée à la collection de lois. Il y a d'abord un premier titre, — plus ou moins interpolé, mais cela ne fait rien a l'affaire, — qui annonce la Thora et indique la situation historique (i, 1-5). Vient alors un discours lequel Moïse résume l'histoire de la migration depuis le dé- Horeb jusqu'à l'arrivée dans les plaines de Moab (i, 6-iii). ours est suivi d'une parénèse contenant l'annonce de la loi, hortations à l'obéissance, et surtout, comme nous l'avons plication du deuxième commandement (iv, 1-40). Puis le rs est interrompu par une notice relative à l'institution de lles de refuge à l'est du Jourdain (iv, 41-43). Cette notice est d'un deuxième titre, correspondant à celui du chapitre i^er^,

et qui lui-même est double (IV, 44, 45-49). Le verset 44 annonce la promulgation de la loi ; les versets 45-49 de même, en d'autres termes, avec adjonction de détails géographiques et historiques correspondant aux données des trois premiers chapitres ; ils servent à fixer une fois de plus la situation. Enfin, au chapitre V, 1 le discours reprend, non sans que Moïse lui-même, par surcroît, annonce qu'il va maintenant promulguer la loi. Singulier arrangement ! IV, 44, suffirait à lui seul et rend inutile IV, 45. Les données géographiques et historiques des versets 46-49 sont superflues après le discours historique des trois premiers chapitres. Et même le double titre tout entier est inutile, étant donné V, 1, où vous avez d'abord la reprise : « Et Moïse appela tout Israël et leur dit » — puis l'annonce de la loi qui va suivre : « Écoute, Israël, les lois et les commandements que je vous donne aujourd'hui... » Il n'est pas étonnant qu'on ait soupçonné des retouches en cet endroit, et ces retouches elles-mêmes ne peuvent avoir été occasionnées que par l'adjonction à la collection de lois de pièces qui lui étaient primitivement étrangères. De là l'opinion que les quatre premiers chapitres du Deutéronome pris en bloc sont d'une autre main que le code lui-même.

Cependant M. van Hoonacker entreprend de démontrer que tout ici est bien en ordre et d'expliquer le plan de l'auteur. Tâche difficile, qu'il ne s'est pas facilitée en maintenant l'intégrité en bloc des quatre chapitres d'introduction ! Il s'attache d'abord à justifier la présence d'un second titre avant *Deut.* V, 1. M. Kuenen lui fournit le point de départ de son raisonnement. Ce savant dit quelque part que si l'exposition des lois commençait à partir du chapitre V, on s'expliquerait la présence d'un second titre [1]. Or, de fait, — et M. van Hoonacker a parfaitement raison de le soutenir, — l'exposition des lois commence formellement au chapitre V, par la promulgation, ou plutôt le rappel du décalogue. S'il en est ainsi, M. Kuenen est bien obligé d'admettre que le second titre n'a rien que de naturel, que l'auteur a pu juger opportun de faire précéder le discours du chapitre V d'une nouvelle inscription.

1) *Der Hexateuch*, p. 113.

Mais M. van Hoonacker et M. Kuenen oublient qu'au chapitre v même l'auteur s'est chargé de ce soin en mettant l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse lui-même. Le second titre était donc, en soi, inutile. Il ne fallait pas interrompre aussi longuement le discours. Non point, dit M. van Hoonacker; cette interruption était imposée à l'auteur par l'idée qu'il a eue de raconter au chap. IV, 41-43 la désignation par Moïse de trois villes de refuge à l'est du Jourdain. Si elle est authentique, cette notice explique pourquoi l'auteur n'a pas pu se contenter de mettre l'annonce de la législation dans la bouche de Moïse, comme il le fait aux chapitres V, 1 ; VI, 1 ; XII, 1. Il fallait faire reprendre le discours ; dès lors, il n'y avait rien que de très naturel à annoncer ce discours lui-même. Fort bien ; mais VI, 1 ; XII, 1 ne sont pas de la même nature que V, 1. Le discours n'y fait que continuer, sans la moindre interruption, tandis qu'au chapitre V, 1 il ne reprend qu'après que le fil a été relevé et la reprise faite : « Et Moïse appela tout Israël et leur dit ». Voilà bien l'annonce du discours, avant le discours lui-même.

De plus, l'authenticité de la notice relative aux villes de refuge (IV, 41-43) est-elle hors de doute? On comprendrait que cette donnée eût été englobée dans le discours historique, mais elle en est séparée par une longue parénèse. On l'a donc considérée comme une intercalation postérieure, et M. van Hoonacker dit lui-même : « Sans doute, au premier moment on est tout surpris de voir ce petit bout de récit qui vient prendre place entre les deux discours. » Il y tient toutefois à cause du chapitre XIX, où il n'est question que de trois villes de refuge à instituer à l'ouest du Jourdain. Ces deux textes correspondent l'un

tre. Il n'en est pas moins étrange que la notice en question aussi maladroitement intercalée au lieu d'avoir trouvé place le discours historique, où Moïse rappelle précisément des ntéressants qui se sont passés pendant la migration. C'est lit M. van Hoonacker, cette donnée est originale et ne se ait pas dans les récits déjà existants ; par conséquent, elle uvait pas figurer dans le discours des trois premiers cha-, qui ne fait que rappeler plus ou moins sommairement

des événements supposés connus. Singulier raisonnement! Voyez-vous cet auteur qui se serait interdit d'admettre dans sa revue de la migration des faits qui ne figuraient pas dans les quatre premiers livres? Mais la revue contient précisément une série de données originales [1], au point qu'on a pu croire qu'elle représente une forme plus ancienne de la tradition [2]. Au reste, d'où M. Hoonacker sait-il que le fait en question ne se trouvait pas dans les récits déjà existants, dont nous ne possédons que des fragments, mais que l'auteur pouvait bien connaître encore dans leur intégrité? Ou bien l'auteur aurait-il simplement inventé?

M. van Hoonacker n'a donc pas réussi à légitimer la place qu'occupe dans notre texte la donnée relative aux villes de refuge. On ne peut pas s'en servir comme d'un argument en faveur de l'unité d'origine de l'introduction deutéronomique et de la collection de lois. Si elle était de la même main que la loi sur les villes de refuge du chapitre XIX, il serait étrange que l'auteur, qui prévoit l'augmentation du nombre de ces villes jusqu'à six, n'eût pas fait mention des trois qui existaient déjà à l'est du Jourdain et dont il a raconté la désignation quinze chapitres plus haut. La loi deutéronomique ne tient pas compte des villes de refuge transjordaniennes; elle ne les connaît pas; IV, 41-43, ne s'accorde même pas avec XIX, 8,9 [3]. Il est probable que la notice du chapitre IV a été intercalée pour mettre la prescription deutéronomique plus ou moins d'accord avec la législation des Nombres. Dans cette hypothèse, le parallélisme de IV, 41, 42, avec XIX, 2, 4, 6, 7, n'a rien d'étonnant, mais le chapitre XIX ne présuppose pas nécessairement l'existence de la donnée du chapitre IV, 41-43 [4].

Si donc le discours de Moïse n'a pas été primitivement inter-

1) V. Dillmann, *Num.-Jos.*, p. 610.

2) Steinthal, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Bol. XII, 1880, p. 253-289.

3) V. Wellhausen, *l. c.*, p. 460.

4) M. Meyer attribue le fragment au Code sacerdotal, v. Z. A. W., 1881 *kritik der Berichte über die Eroberung Palestinas.*

rompu par le petit fragment en question, il n'y avait pas lieu de le faire reprendre, ni d'en annoncer la reprise, non pas une fois, mais trois fois de suite, et d'une manière aussi verbeuse, que M. van Hoonacker explique par la manie des répétitions emphatiques chères à l'auteur. Ici, nous recueillons en passant l'aveu précieux que le Deutéronome ne fut pas composé d'un trait, mais à diverses reprises, ce qui expliquerait certaines de ces répétitions emphatiques. Le livre porte donc bien la trace de différentes solutions de continuité. Est-ce négligence de la part de l'auteur? N'est-ce pas plutôt la marque de l'intervention de plusieurs mains dans la rédaction du livre?

Il est clair que l'amour des répétitions et de l'emphase ne suffit pas pour expliquer la présence du deuxième titre (IV, 44-49). Ou bien, il est authentique et de la main de l'auteur du code, mais alors cet auteur n'est pas celui-là même qui a rédigé les quatre chapitres d'introduction; car l'introduction rend ce titre inutile. Le sous-titre IV, 45-49 provient, s'il est authentique, de quelqu'un qui ne connaissait pas l'introduction : les quatre, resp. les trois premiers chapitres sont donc postérieurs et d'une autre main. Si l'auteur lui-même du code les avait ajoutés postérieurement, il n'aurait pas maintenu un titre aussi circonstancié. L'authenticité du second titre emporte l'inauthenticité de l'introduction[1].

Ou bien le second titre en bloc est inauthentique et a été ajouté par le rédacteur de l'introduction. C'est l'opinion de M. Dillmann[2]. Cependant, peut-on mettre sur le dos d'un rédacteur une maladresse tellement insigne qu'on se refuse à l'admettre de la part de l'auteur, supposé unique, de l'introduction et du code? Pourquoi le rédacteur, dit M. van Hoonacker, aurait-il jugé opportun de résumer ici les indications topographiques et autres déjà amplement données aux chapitres II et III? Cependant, le fait s'explique, si l'on admet qu'entre l'introduction historique (chap. I-III) et la collection de lois (chap. V et s.), déjà rattachées l'une à l'autre, une main étrangère, dans un stade ultérieur de la rédac-

1) Cf. Kuenen, *l. c.*, p. 112-113.
2) *L. c.*, p. 261.

tion du Deutéronome, a inséré une nouvelle pièce, le chapitre IV, 1-40, rejetant ainsi III, 29, à une grande distance de V, 1.

On s'explique qu'arrivant alors à la promulgation de la loi, l'interpolateur ait voulu reprendre le fil déjà bien ténu qu'il avait brisé par son intercalation : de là le titre circonstancié, dans lequel sont reprises et résumées les données des trois premiers chapitres. Or, nous avons vu précédemment que le chapitre IV n'a fait corps primitivement ni avec les chapitres I-III, ni avec la collection de lois (V et s.). Ce qui paraît certain, c'est que le second titre a été rédigé par quelqu'un qui connaissait les trois premiers chapitres [1]. Il n'est pas authentique, précisément parce qu'il les présuppose tout à la fois et qu'il n'a pas de raison d'être venant à leur suite, et nous nous retrouvons ici d'accord avec M. Dillmann pour y voir le produit d'une phase postérieure de la rédaction du Deutéronome.

3. Le chapitre IV, y compris le deuxième titre, étant définitivement écarté du débat, il ne se trouve plus en présence que la revue de la migration et la collection des lois deutéronomiques, qui, à un moment donné, lui faisait suite immédiatement. Si le chapitre IV est une interpolation postérieure, la collection de lois a-t-elle eu du moins pour cadre, dès l'origine, la revue de la migration?

Il est beaucoup plus facile de démontrer l'inauthenticité de l'introduction deutéronomique considérée comme une seule pièce, œuvre d'une seule main, qu'en en détachant le chapitre IV, dont le caractère secondaire est frappant.

L'argument tiré de l'analogie de style dans la revue et le code en faveur de l'unité d'origine de ces deux pièces n'est pas probant. Reportons-nous aux listes très suffisantes de M. Kuenen [2]. Des soixante termes deutéronomiques contenus dans les listes du § 7, notes 4 et 16, quinze seulement se retrouvent dans les trois premiers chapitres. Cela n'est pas énorme. Il faudrait qu'ils fussent bien caractéristiques pour servir d'argument solide en faveur de

1) V. Dillmann, *l. c.*, p. 261.
2) *L. c.*

l'identité d'origine. La tournure la plus frappante est l'emploi d'Élohim avec pronom suffixe et précédé de Jahveh. Elle se trouve, d'après Colenso, trois cent sept fois dans tout le Deutéronome; vingt-cinq fois, si j'ai bien compté, dans les trois premiers chapitres. Mais ce qui enlève à cette coïncidence toute sa valeur, c'est que d'abord cette tournure, tout en n'étant nulle part ailleurs aussi fréquente, se retrouve presque par toute la littérature juive; c'est, ensuite, qu'elle est répandue précisément dans toutes les parties du Deutéronome sans distinction, dans la collection de lois, dans le chapitre IV (dix-huit fois), dont nous avons démontré l'inauthenticité, dans les parties récentes et les parties les plus anciennes du chapitre XXVIII, etc. Les autres termes (N^os^ 19, 20, 23, 27, 32, 35, 38, 46, 49, 51, 54, 57, 59, 60 des listes de M. Kuenen) ne sont guère caractéristiques ni originaux, comme on peut s'en assurer en jetant un coup d'œil dans la concordance. Leur emploi n'en contribue pas moins à donner à tous les fragments deutéronomiques, y compris les trois premiers chapitres, un certain air de parenté; mais on ne saurait conclure de là, de prime abord, à l'identité d'origine. Le style des auteurs qui ont apporté successivement leur contribution à la rédaction du Deutéronome a dû prendre par la force même des choses une teinte assez uniforme; aussi, M. Kuenen a-t-il raison de dire qu'il ne faut pas s'exagérer la force de l'argument tiré de la ressemblance du style des trois premiers chapitres avec celui de la collection de lois [1].

Dans l'hypothèse de leur disjonction, je n'insisterai pas sur les hithpaël du chapitre II, 5, 9, 19, 24. L'emploi du substantif ירשה, II, 5,9 *bis*, 12, 19 *bis*, est cependant, quoi qu'en dise M. van Hoonacker, remarquable. Il ne reparaît pas ailleurs dans le Deutéronome; son synonyme נחלה, par contre, qui ne se trouve pas dans les trois premiers chapitres, est usité dans le reste du livre. Le fait est d'autant plus curieux que le verbe ירשׁ paraît tant dans la revue que dans tout le reste du livre. Cela pourrait être un indice.

On a remarqué encore que, dans la revue, le terme d'Émorites

1) *L. c.*, p. 117.

est employé dans une acception plus vaste que dans le corps du livre (c. I, 7, 19, 20, 27, 44; III, 9 avec VII, 1; XX, 17), et M. van Hoonacker prétend à tort que l'acception restreinte se trouve aussi I, 4; III, 2,8.

On ne peut pas faire grand fonds sur la contradiction apparente entre II, 29 et XXIII, 4-7, l'intégrité du texte n'étant pas au-dessus de tout soupçon dans le second de ces passages. On peut soutenir aussi avec M. van Hoonacker que le reproche d'avoir refusé le pain et l'eau aux Israélites se rapporte aux Ammonites seuls, et celui d'avoir soudoyé Biléam aux Moabites; cependant, dans l'hypothèse de l'identité d'auteur, il serait singulier que ni l'un ni l'autre de ces deux faits, importants pour la législation, n'ait trouvé place dans l'introduction historique.

On a mis encore un autre argument en avant. A deux reprises il est question dans la revue de la condamnation et de la disparition de la génération qui fut rebelle à Qadès-Barnéa (I, 34 et s.; II, 14 et s.) Or, au chapitre V, 2, Moïse dit :« Jahveh, notre Dieu, a conclu avec nous une alliance au Horeb. Ce n'est pas avec nos pères que Jahveh a contracté cette alliance, mais avec nous-mêmes, qui sommes ici aujourd'hui, nous tous vivants. » On a conclu de là que l'auteur du code ne tient pas compte de la disparition de la génération rebelle, qu'il y a contradiction entre les deux textes, que, par conséquent, ils sont de deux mains différentes. On peut concéder néanmoins à M. van Hoonacker que l'auteur du chapitre V, 2 et s. a voulu se mettre au point de vue de la solidarité et de la continuité de la nation, que la contradiction est plus apparente que réelle, qu'il n'est pas même exact de dire avec M. Kuenen[1] que l'auteur des trois premiers chapitres, contrairement à celui de *Deut.*, V, tend à distinguer les deux générations que le second identifie, car l'auteur de la revue se place lui-même à plusieurs reprises au point de vue de l'unité de la nation (I, 6, 9, 19, 20, 22, 26, 46); si beaucoup d'individus, si toute la génération des hommes de guerre rebelles a disparu, la nation est toujours là. Tout cela me paraît exact. Néanmoins il y a au chapitre V, 3, dans

1) *L. c.*, p. 117.

les mots, quelque chose qui choque. A quarante ans de distance, après tant d'événements malheureux, après la disparition de toute la génération des hommes de guerre sortis d'Égypte, je ne comprends pas que Moïse, considérant la nation en bloc, dans son ensemble, constate non seulement que Dieu a conclu l'alliance du Horeb, non avec les ancêtres, mais avec le peuple présent en ce jour dans le pays de Moab, « avec nous qui sommes ici aujourd'hui », mais qu'il insiste et ajoute : « nous tous vivants ». Sans y prendre suffisamment garde, j'avais cité ce verset — M. van Hoonacker est bien aimable de le relever, ainsi que la faute d'impression *vos* pères au lieu de *nos* pères — d'après la traduction de M. Reuss : « Ce n'est pas avec nos pères que l'Éternel a fait ce pacte, mais avec nous-mêmes qui sommes tous *encore* vivants aujourd'hui[1]. » Il y a un mot de trop, et pourtant c'est bien le sens. C'est avec la nation sortie d'Égypte que l'alliance du Horeb a été conclue, et les individus dont cette nation se compose — « nous tous » — sont présents et vivants le jour où Moïse entreprend de leur communiquer la loi que Dieu lui a révélée à lui seul. M. Dillmann aussi est dans l'embarras et fait intervenir gratuitement le rédacteur pour éliminer le passage gênant[2]. Il y a là quelque chose qui cloche et n'est pas en situation. Je doute que celui qui a écrit II, 14 et s. ait aussi écrit V, 3. Mais ici, tout à coup la question change de face. Si, faisant abstraction de *Deut.*, I-III et du second titre IV, 44-49, nous nous trouvons (*Deut.* V, 1 et s.) comme M. Wellhausen le soupçonne, non pas dans le pays de Moab, quarante ans après la sortie d'Égypte, mais encore au Horeb, il n'est, dans la manière dont Moïse s'exprime, rien que de naturel. Du même coup disparaîtrait cette conception absurde, résultant uniquement de la combinaison de la revue avec le code, d'après laquelle Moïse aurait attendu trente-huit ans avant de promulguer la loi que Dieu, en sus des dix commandements, lui avait révélée au Horeb.

On remarquera encore que, dans les textes législatifs propre-

1) *L. c.*, 287.
2) *L. c.*, p. 265, 230.

ment dits il n'y a rien qui nous reporte nécessairement et d'une manière certaine au pays de Moab. Au chapitre v, 5, le terme de « en ce temps-là » reporte le lecteur à une époque déja éloignée, mais ce verset est interpolé et en contradiction avec celui qui le précéde. Les versets XII, 8-10 présupposent, il est vrai, que le peuple est à la veille de passer le Jourdain, mais on sait de quel amalgame se compose ce chapitre; les versets XXIII, 5-6, font allusion à des événements qui se sont passés après la législation du Horeb, mais leur authenticité est fortement mise en doute; au chapitre XXIV, 8-9, il est question de la lèpre de Miriam, mais ce passage est isolé au milieu d'un contexte tout à fait étranger; il en est de même de XXV, 17-19, et XVIII, 16-20 ne suppose pas nécessairement un long intervalle de temps entre la théophanie du Horeb et la promulgation de la loi deutéronomique. Nulle part ailleurs, ni dans les en-tête, ni dans le corps des chapitres législatifs il n'est fait allusion soit au séjour dans les plaines de Moab, soit à des événements postérieurs à la révélation du Horeb, tandis que dans les parénèses, que nous tenons pour postérieures à la revue, les allusions de ce genre abondent (IV, 3; VIII, 2, 4; IX, 1; IX, 7, et s.; XI, 5 et 6). Les fragments si étranges des chapitres XXVI, 16-19; XXVII, 9-10; XXIX, 9-14 (les versets 15-28 mal rattachés à ce qui précède par un כי très difficile à expliquer, sont sans doute un développement d'une époque postérieure) nous ramènent, comme on l'a déjà dit, bien plutôt au Sinaï. Il résulterait de là qu'à un certain stade de son développement la collection de lois non seulement ne comprenait pas les fragments parénétiques, mais encore n'était pas encadrée par la revue de la migration. Et la revue de la migration, quant à l'époque, vient se placer entre la collection de lois dans cette phase de sa composition et les fragments parénétiques. Cela ne signifie nullement qu'après l'adjonction de la revue la collection de lois soit restée absolument stationnaire. Elle a continué de croître par des adjonctions, des interpolations, des remaniements successifs, parfois, comme nous l'avons vu plus haut, en accord avec la nouvelle détermination de la situation historique. Ce sont des rapports d'une complexité extrême. Rien, du reste, ne démontre mieux la for-

mation du Deutéronome par retouches, remaniements, interpolations, additions successives que le désordre même de la collections de lois et l'analyse des chapitres XXVIII-XXX. Mais déjà nous sortons de la question spéciale qui fait l'objet de ce chapitre. Nous avons à rechercher maintenant quelles sont les sources de la revue de migration et s'il y a moyen de déterminer approximativement l'époque de sa rédaction.

L. HORST.

(*A suivre*)

GLANURES PAIENNES DANS L'ISLAM

Déjà, plus d'une fois, nous avons exposé dans cette *Revue*, d'une façon détaillée et avec preuves à l'appui, qu'il y a spécialement deux domaines dans lesquels se sont conservés chez les peuples mohamétans, à l'état de manifestations populaires, non officielles, de la vie religieuse, des résidus plus ou moins altérés et des survivances d'anciennes conceptions et d'anciennes pratiques païennes: d'une part, dans le culte des saints, d'autre part, dans le culte des morts. Pour donner une vue d'ensemble et pour offrir une appréciation historique de la valeur de ces résidus laissés par le paganisme dans la civilisation et la religion islamiques, dans ce double domaine, il faudrait disposer de matériaux plus nombreux provenant de toutes les parties du monde mohamétan. Constatons néanmoins que les dernières années ont apporté de divers côtés des contributions fort satisfaisantes à la connaissance plus approfondie de ce chapitre de l'histoire religieuse. De tout premier ordre notamment sont celles que M. Alfred von Kremer, le maître regretté de l'histoire de la civilisation mohamétane, a réunies dans la dernière partie, posthume, de son dernier ouvrage: *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*[1].

Il va de soi qu'en pareille matière le progrès résulte avant tout d'un examen attentif et d'une appréciation judicieuse des mœurs et des coutumes *locales*. En cet ordre d'études, nous nous empressons de signaler les matériaux d'une réelle valeur contenus dans un ouvrage tout à fait récent et des plus nourris qu'a fait paraître le savant homme d'État égyptien, ʿAlî Bâschâ Mubârak, à l'effet de donner à ses contemporains du XIX^e^ siècle une mono-

1) P. III et IV, dans *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe d. k. Akademie der Wissenschaften in Wien* (t. CXX, Vienne, 1890). Les deux premières parties ont paru dans le même tome en 1889.

graphie sur l'Égypte, analogue à celle que Al-Makrîzî composa au XV^e^ siècle pour les hommes de son temps. Cet ouvrage [1], dont les diverses parties provoqueront sans doute des jugements différents, occupera certainement à bien des reprises l'attention des savants qui s'intéressent d'une façon spéciale à l'Égypte. Nous en avons donné ailleurs un compte rendu détaillé [2]. Ici nous ne voulons y relever qu'un trait particulier. Dans les parties VII à XVII, qui forment à peu près la moitié de l'ouvrage, l'auteur présente selon l'ordre alphabétique une description topographique et historique des principales localités de l'Égypte — à l'exclusion du Caire, auquel sont consacrées les premières parties. Il y joint les biographies des hommes les plus marquants, originaires de la localité ou s'y rattachant par un lien quelconque. Il décrit avec soin les coutumes populaires locales. L'étude du culte des saints profitera beaucoup de son œuvre, car, pour chaque endroit, il signale les tombeaux sacrés et mentionne avec détail les fêtes populaires qui s'y rattachent et les jours de fête commémorative (*môlid*) qui s'y rapportent. Jamais encore, depuis le grand Livre du pèlerinage de ʿAbd al-Ġanî al Nâbulusî, nous n'avons disposé d'une collection aussi abondante de renseignements sur le culte des saints dans une province déterminée de l'Islam. Quelques exemples, recueillis au cours de la lecture de l'ouvrage, permettront aux habitués de cette *Revue* de se faire une idée des précieux matériaux qu'il fournit à l'étude des survivances païennes dans l'Islam.

Voici d'abord, en ce qui concerne le culte des morts, une coutume funéraire du lieu appelé Nuchejla (département de Syût, district d'Abû Tîg, sur la rive occidentale du Nil), où l'on rencontre encore d'autres usages antiques inconnus au reste du monde islamique. « Lorsqu'il y meurt un homme des classes supérieures, on ensevelit avec son cadavre une cruche à eau, une tasse, une chibouque à bout d'ambre, une blague à tabac, un service à café

1) *Al-Chiṭaṭ al-tauftḳijja al-gedîda*, 20 parties, in-4°, Boulâḳ, 1306 (1889). Voir dans la *Orientalische Bibliographie* d'August Müller (III, p. 49, n° 1036) le sommaire général.

2) Voir *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1890, p. 347-52.

complet, ainsi que les meilleurs de ses vêtements. On détruit tous les objets dont il avait l'habitude d'user de son vivant. Dans le cortége funèbre, son cheval, couvert de boue, suit immédiatement le cercueil » (XVII,p. 6). Nous retrouvons donc ici l'usage commun à un si grand nombre de peuples dans l'antiquité, et qui existe encore chez les peuples non civilisés de nos jours, consistant à fournir au défunt les moyens de se procurer dans la tombe les satisfactions auxquelles il était accoutumé durant sa vie[1]. On voit en outre que cet antique usage, complètement étranger aux mœurs de l'Islam, a non seulement passé de l'antiquité aux temps modernes, mais encore y a pris une nouvelle extension en s'appliquant à des besoins d'origine plus moderne, tels que ceux du tabac ou du café.

Les morts viennent aussi chercher eux-mêmes la nourriture que les pieux survivants leur destinent. Dans la région de Tell el-'Amârna, s'élève, tout près du Nil, le *Gebel el-Shejch Sa'îd* qui renferme, outre plusieurs carrières, le *mukâm* ou lieu sacré d'un saint Sa'îd. Celui-ci doit être rangé sans doute parmi les *sancti ignoti* qui, en Égypte comme ailleurs, peuplent en grand nombre le panthéon mohamétan. Son mukâm est évidemment un ancien sanctuaire auquel les mohamétans ont donné un nouveau titulaire. Les bateliers du Nil, lorsqu'ils passent devant cet endroit, ont l'habitude de jeter des miettes de pain dans le fleuve et ils sont convaincus que les oiseaux qui viennent picorer ces miettes les portent au mukâm, où elles sont conservées pour être utilisées plus tard. D'après eux, en effet, l'oiseau n'est rien moins que l'âme même du sheickh Sa'îd (X, p. 43)[2].

Dans l'ancien paganisme arabe, il était d'usage, en certaines circonstances, de consacrer, en sacrifice votif ou d'actions de grâce, des chameaux que l'on exemptait dès lors de toute espèce de service quotidien. Il était défendu de les charger, de les monter, de les traire, de leur couper le poil, etc. Ces chameaux votifs étaient

1) Cfr. aussi von Kremer, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* (III et IV, p. 58).

2) Cfr. *Revue de l'Histoire des Religions*, II, p. 274.

appelés *Sâ'iba*, c'est-à-dire laissés en liberté. Dans le *Coran*, Mohammed défendit le maintien de cette pratique religieuse païenne[1]. Elle ne s'en est pas moins conservée dans le culte des saints de l'Égypte mohamétane. En parlant du lieu appelé Tafihnat al-'Azb, dans le département de Garbijja, district de Zifka, 'Alî Bâschâ Mubârak mentionne, à côté d'une vieille mosquée attribuée à l'époque des « compagnons », une autre plus petite dans laquelle se trouve le tombeau d'un saint nommé Dâwûd al-'Azb († 668), un prétendu descendant de Mohammed ibn al-Ḥanaffijja. Les habitants de la région tiennent ce saint en grand honneur. L'histoire de sa vie s'est enrichie de nombreux récits de miracles et l'on fête sa mémoire dans un môlid annuel. « Parmi les coutumes de cette région, il y a celle de consacrer au saint des buffles mâles qu'on laisse aller en liberté et auxquels on permet de manger impunément les semailles, sans que personne ose les en empêcher, tout comme aux sawâ'ib[2] des Arabes antérieurs à Mohammed (*Coran*, sur. v, 102). Celui qui a consacré ces animaux de la sorte ne peut les abattre que lorsqu'il est à même de donner un grand banquet ou une soirée dite *dhikr*. Il en est de même des sacrifices votifs en l'honneur de Sejjidî Aḥmed al-Bedawî[3] dans la plupart des régions de l'Égypte. On coupe la pointe de la queue à ces animaux, afin qu'on puisse les reconnaître comme animaux consacrés[4] et que personne ne les moleste. Ils peuvent faire ainsi beaucoup de mal aux semailles, et les hommes mêmes craignent d'être attaqués par eux. Si quelqu'un les voit sur son champ, il n'a pas le droit de les chasser; il arrive même qu'ils renversent avec leurs cornes des hommes et des bêtes qu'ils rencontrent sur leur chemin » (X, p. 309).

IGN. GOLDZIHER.

1) Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammad*, II, p. 476. — Wellhausen, *Reste arabischen Heidenthumes*, p. iii.

le texte il y a, à tort : *sawâ'im*.

lans cette *Revue*, *l. c.*, p. 303 et suiv., et nos *Muhammedanische Stu-*. 338-342.

apporte, au sujet des chameaux consacrés chez les anciens Arabes, fendait les oreilles : *Ibn Hishâm*, éd. Wüstenfeld, p. 58, 1.

ORYX ET LES ÉTOILES FILANTES [1]

UNE ANCIENNE RELATION ÉGYPTIENNE SUR UNE PLUIE STATIONNAIRE D'ÉTOILES FILANTES TOMBANT DU CAPRICORNE AU TEMPS DU LEVER DE SIRIUS

Etablir un rapport entre les observations astronomiques et les fables mythiques des peuples anciens, pourrait paraître téméraire à bien des gens. Cependant, si l'on tient compte de ceci, que les peuples anciens aimaient à voir, dans les événements se déroulant dans la nature, la manière d'agir des êtres animés, il ne faut pas trop s'étonner qu'on retrouve, de temps à autre, au ciel étoilé, sous la forme plus ou moins voilée de la fable, l'observation de faits caractéristiques. C'est ainsi que les Égyptiens, qui se représentaient de préférence les constellations sous forme d'animaux, ont déterminé, sous le rapport du temps et du lieu, et cela dans une merveilleuse relation sur un prétendu animal, un des phénomènes célestes les plus attrayants.

Cette relation se trouve dans Élien, *Hist. anim.*, lib. VII, cap. VIII : « Les Égyptiens me racontent que Ὄρυξ (Oryx) remarque le premier le lever de Sirius et le témoigne en éternuant. » Damascius, dans Photin, donne une relation semblable.

Il y avait donc, selon les Égyptiens, un animal ὄρυξ qui saluait le lever de Sirius en éternuant. Que les anciens aient considéré comme une chose très importante, comme un présage de bonheur, un éternument occasionné par tel ou tel motif, c'est ce

1) Nous présentons ici à nos lecteurs la traduction française d'un article qui a paru en allemand dans une revue d'astronomie de Cologne et qui offre un certain intérêt au point de vue de nos études. (*Wochenschrift fur Astronomie, Meteorologie und Geographie*, redigiert von Dr H. J. Klein, 1890, no 24.)

que prouvent de nombreux passages, par exemple : Hom., *Od.*, P, 544 ; Xén., *Anab.*, lib. III, cap. II. Nous rencontrons un rapport plus détaillé dans Pline, *Nat. hist.*, lib. II, cap. XL : « *Oryx* est la dénomination égyptienne d'un animal qui, d'après la tradition de ce peuple, se trouve vis-à-vis de Sirius à son lever, le contemple et paraît l'adorer en se mouchant. » Si l'on prend le mot *fera* (animal) à la lettre, et qu'on se figure un véritable animal, les paroles de Pline sont singulières, inintelligibles ; elles cessent d'être obscures, si l'on considère *fera* comme la désignation figurée d'une constellation. Du reste, s'il s'agissait d'un véritable animal, Pline ne dirait pas : *être*, se *trouver* vis-à-vis (contra *stare*), mais bien : *se mettre* vis-à-vis. Le mot *contueri*, « contempler », « considérer », appuie aussi notre interprétation : Hes., O., 609, 610.

« Quand Orion et Sirius entrent au milieu du ciel, et que l'Aurore aux doigts de rose regarde l'Arcturus. »

Ce mot *contueri* a la même signification astronomique que ἰδεῖν, qui se dit de l'Aurore et d'Arcturus également à l'horizon ; qu'Arcturus soit à l'horizon, c'est ce qui résulte de l'indication de la position simultanée pour Orion et Sirius. Le passage de Pline que nous venons de citer : « Oryx regarde le lever de Sirius » signifie que cette constellation est à la même hauteur que Sirius à son lever, par conséquent également à l'horizon. Il ne reste plus qu'à examiner le mot de *sternuere*, éternuer, se moucher ; en allemand, *niesen*, *sich schneuzen*. Il faut d'abord remarquer que le grec πταίρειν (éternuer), l'allemand *sich schneuzen* se disent aussi, outre la signification d'éternuer, d'une lampe, comme le latin *sternuere* s'emploie aussi d'une lampe qui pétille. De même μύκης (mouchure) : en allemand, *Schnuppe* am Lampendocht ; en français, lumignon, moucheron, mouchures de chandelle, dérive de (ἀπο-)μύττεσθαι, niesen, sich schneuzen. *Schnuppe* n'est qu'une forme dialectale (bas-allemand) de *Schnupfen*, rhume de cerveau. Dans *Sternschnuppe*, étoile filante, nous retrouvons le même mot de *Schnuppe* : le fait que *Schnuppe* est uni au mot *Stern*, « étoile », indique assez que *Schnuppe* ne signifie pas, comme d'ordinaire, lumignon, mou-

chures de chandelle, mais bien une *Schnuppe* qui consiste en une étoile. L'image est parfaite, les étoiles filantes étant comparées à des moucherons, des mouchures de chandelle qui partent, en nombre plus ou moins grand, d'un point commun de radiation pour s'éteindre bientôt. Nul doute que la même figure métaphorique ne se retrouve dans *sternuere*, ou plutôt dans le mot égyptien que Pline traduit par *sternuere*. Cette métaphore se rencontre dans l'emploi du mot allemand *sich schneuzen*, « se moucher ». Nous lisons dans Humboldt, *Kosmos*, 393: « Nach der rohen Volksphysik *schneuzen* und putzen sich die Himmelslichter », « d'après la grossière physique du peuple, les étoiles *se mouchent* (filent) ».

Sanders offre d'autres exemples de l'expression encore usitée au Rhin moyen: « der Stern *schneutz* sich ». Mon collègue, M. le professeur Lebierre, me communique qu'en wallon on dit également « lu steule su moke », témoin ce passage de *La Semaine* (numéro du 9 août 1890), journal publié à Malmedy :

> L'dixhe d'août et les nutes d'après
> Les steules su moket.
>
> (Le dix août et les nuits d'après, les étoiles se mouchent.)

La relation concernant un certain animal *oryx*, présentée sous une figure métaphorique, signifie donc qu'au temps du lever de Sirius pour l'Égypte avait lieu une pluie stationnaire d'étoiles filantes tombant d'une constellation nommée Oryx. Il est étonnant que le véritable sens, comme le prouve le contexte, ait échappé à Pline, d'autant plus qu'il donne exactement les détails qui lui ont été rapportés, et cite tous les faits qui auraient pu le conduire à l'explication de cette fable singulière, explication en quelque sorte amenée par certains mots significatifs de la relation. Ceci s'explique un peu si l'on considère que Pline, malgré sa manière détaillée de rendre les choses et la fidélité de ses récits, trahit dans plusieurs endroits de son ouvrage un manque absolu de science approfondie. Il nous donne, par exemple, une description exacte du gnou, et termine par l'affirmation absurde

que le regard de cet animal tue l'homme. Il ne faut pas beaucoup de sagacité pour reconnaître là une représentation énergique, imaginée par l'esprit populaire, du singulier regard de cet animal que le grec appelait d'une manière caractéristique κατωβλέπας, der *Bodengucker*, « qui regarde le sol ». La fable a été tout simplement inventée pour peindre ce regard comme toujours tourné vers le sol et ne rencontrant, par conséquent, jamais l'œil de l'homme. Dans ce cas aussi, les paroles de Pline, lib. VIII, cap. XXXII : « Id (caput catoblepæ) dejectum semper in terram : alias internecio humani generis, omnibus qui oculos ejus videre confestim exspirantibus » sont telles, que l'originalité de ce trait d'esprit populaire n'est pas trop cachée. Il en résulte que Pline a servilement puisé à une source plus ancienne sans savoir tirer du choix des mots des conséquences qui nous paraissent assez naturelles.

Si Pline, toutefois, n'a pas saisi la véritable signification de la fable d'Oryx, sa relation détaillée n'en est pas moins importante. Nous en tirons les conséquences suivantes pour l'indication précise du point de radiation et le temps de la pluie stationnaire d'étoiles filantes :

L'indication du point de radiation coïncide avec l'indication de la constellation représentée par les Égyptiens sous la forme de l'animal oryx. Il est hors de doute qu'oryx est une espèce d'antilope ou désigne, comme idée collective, tout un genre de cette famille. Cuvier prouve, dans son *Excursus IV* sur Pline (éd. Lemaire, lib. VIII, cap. XXXI) que les traits caractéristiques mentionnés par les anciens s'appliquent à l'espèce d'antilope nommée aujourd'hui *Antilope Oryx*. Pline, lib. VIII, cap. LXXIX, range parmi les *capræ* les chevreuils, les chamois, les bouquetins ou boucs sauvages, puis les antilopes-oryx ; il ajoute que les premiers étaient envoyés par les Alpes, et que les secondes venaient

pays transmarins, c'est-à-dire d'Afrique et d'Asie. Je rapporte témoignage de l'antiquité pour montrer qu'on est parfaitent dans son droit en voyant dans le grec αἰγοκέρως, « bouque- ». en même temps désignation de la constellation du Capri- ne, une traduction du mot égyptien *oryx*, mot sous lequel

nous comprenons, outre l'espèce d'antilope bien connue, la constellation du Capricorne. Cette supposition est d'autant plus probable que chez les Hindous aussi la même constellation porte le nom d'une espèce d'antilope indienne, à savoir de l'argali femelle (*Cervicapra bezoartica*; voir Brehm, *Illust. Tierleben*, p. 608). Abstraction faite des causes qui sont renfermées dans le nom même, on trouve dans le passage de Pline, pour l'indication de la constellation d'Oryx, deux raisons, grâce auxquelles la situation de cette constellation est déterminée. Nous avons déjà montré que la constellation d'Oryx est à l'horizon en même temps que le lever de Sirius ; elle est, en outre, en face du lever de Sirius. Quand on dit de deux étoiles ou de deux constellations qu'elles sont vis-à-vis l'une de l'autre, on comprend tacitement comme ligne fixe, de laquelle les deux étoiles sont également distantes, mais en sens opposé, le méridien; cette ligne divise l'arc diurne de chaque étoile en deux parties de grandeur égale, mais différant d'une manière caractéristique; en une première partie dans laquelle l'étoile se meut en ligne ascendante, et en une seconde partie dans laquelle l'étoile se meut en ligne descendante. « Être en face » signifie simplement que les deux étoiles se trouvent dans des cercles verticaux qui sont à égale distance du méridien, mais en sens opposé, de manière que si l'azimut d'une étoile est $= A$, l'azimut de l'autre est $= -A$. Grâce à cette double indication, que la constellation d'Oryx est à la même hauteur, avec azimut opposé, que le leverde Sirius, la situation d'Oryx et, par conséquent, la constellation elle-même est suffisamment déterminée. Il résulte d'abord de tout cela que Sirius et la constellation en question décrivent les mêmes cercles et ont, par conséquent, la même déclinaison. Ensuite, si t désigne l'angle horaire, indiqué en degrés, de Sirius à l'horizon, a l'ascension droite de Sirius, a_1 celle de la constellation d'Oryx, nous aurons :

$$2t = +360^\circ - a_1 + a.$$

Pour l'année 1870, t est pour l'Égypte (30° latit. nord) $= 80^\circ 8'$, $a = 99^\circ 51'$; ainsi $a_1 = 299^\circ 35'$. Les deux coordonnées équatoriales de la constellation d'Oryx (ascension droite $= 299^\circ 35'$,

décl. = décl. de Sirius = — 16°32′) indiquent pour l'année 1870 un point situé dans le Capricorne ou tout près du côté occidental de cette constellation, selon qu'on fixe les limites de cette dernière. Par suite du changement en ascension droite et en déclinaison, d'inégale grandeur pour Sirius et le Capricorne, changement amené par la précession des équinoxes, ce point, du temps de Pline, tombait déjà au delà de 5° de plus vers le milieu de la constellation du Capricorne. Si l'on remonte plus avant, ce changement qui se produit vers le milieu continue encore, presque avec la même force, pendant quelques milliers d'années. En déterminant la constellation d'Oryx, on arrive deux fois au même résultat, et cela par des raisons qui ne sont nullement dans un rapport de cause à effet. Une telle coïncidence est un fait dont nous n'avons pas besoin d'accentuer la force démonstrative pour la justesse de l'interprétation que nous avons fournie du passage de Pline.

Relativement au temps où avait lieu la pluie d'étoiles filantes tombant du Capricorne, nous n'avons que l'indication, à la vérité fort précieuse, que c'était au lever de Sirius pour l'Égypte. Par cette indication, le jour n'est qu'approximativement déterminé; pour l'être exactement, il faudrait que l'année et le lieu (latitude géographique de ce dernier) où coïncidaient le lever de Sirius et la pluie d'étoiles filantes, fussent donnés. Il nous est donc laissé une certaine latitude qui dépend des limites fixées pour l'année et le lieu. La différence qui résulte de la latitude géographique des diverses parties de l'Égypte est sans doute assez considérable, en ce qu'elle se monte à un jour à peu près par la différence d'un degré; mais la chose se simplifie beaucoup, en ce sens que nous pouvons prendre pour base une valeur moyenne pour la latitude géographique, disons 30° de latitude nord. Pour la différence amenée par l'âge plus ou moins élevé de la relation, le temps de Pline représente l'époque la plus rapprochée; quant à l'époque la plus reculée, nous ne pouvons lui assigner de bornes

nes. Du temps de Pline, le lever de Sirius pour l'Égypte
lit (année naturelle) au 5 ou 6 juillet; environ 500 ans avant
rist, au 1er juillet. Les pluies d'étoiles filantes, qui avaient

alors lieu aux jours que nous venons désigner, devraient tomber aujourd'hui, d'une part, du 31 juillet au 1er août, d'autre part, au 4 août. C'est dans ces jours, en ce qui regarde le temps seul, et non à la fois le point de radiation, qu'il faut chercher les pluies stationnaires d'étoiles filantes déterminées par l'observation des anciens Égyptiens.

Si, cependant, on entend par lever de Sirius le lever héliaque de cette constellation, il faudra chercher ces pluies d'étoiles filantes douze jours plus tard, par conséquent du 12 au 16 août. Cette pluie d'étoiles filantes tombant du Capricorne au temps du lever de Sirius pour l'Égypte appartient aux plus anciennes qui soient confirmées, et c'est certainement *la plus ancienne de toutes avec indication du point de radiation.* La relation égyptienne est donc très importante, et elle le serait encore plus *par la preuve de continuité* des pluies d'étoiles filantes jusqu'à nos jours.

Dr Faust.

(Traduit de l'allemand par M. J. Lebierre.)

UN OFFICE BOUDDHIQUE AU MUSÉE GUIMET

Une intéressante cérémonie, véritable document scientifique, a eu lieu le 21 février au Musée Guimet, devant environ trois cents invités.

Deux prêtres bouddhistes japonais, de la secte Sïn-gon, MM. Kô-Idzumi Riau-taï et Yoshitsura Hôgen, de passage à Paris, avaient demandé l'autorisation de se servir des objets de leur culte figurant dans les collections de cet établissement pour célébrer l'office d'actions de grâce *Hau-on-kau*, en l'honneur de Shin-ran fondateur de la secte. Leur règle impose la célébration de cet office deux fois par an, dans le premier et le onzième mois; mais il leur avait été impossible de remplir ce devoir pendant leur voyage faute des objets sacrés indispensables.

La permission, comme on peut le penser, fut accordée avec empressement.

Au fond de la salle de la bibliothèque, transformée en chapelle pour la circonstance, se dressait un autel, supportant l'image du Buddha Amida (*sk.* Amitâbha), orné de lampes, de chandeliers, de vases de fleurs, de deux portoirs à offrandes chargés de petits gâteaux de diverses couleurs faits suivant les rites, et de coupes de porcelaine en forme de fleur de lotus épanouie contenant une petite quantité de riz, trois fois lavé, cuit à l'eau et au sel.

A gauche, dans un tabernacle en laque brune, est placée l'image du grand prêtre Shïn-ran.

Devant l'autel, sur une table de laque, fume un brûle-encens. droite et à gauche des vases de fleurs et deux petites tables supртant les plateaux à offrandes de fleurs, les encensoirs, la clоette, et les éventails de cérémonie des prêtres. Derrière chaque ble se trouve le fauteuil d'un des officiants.

Le son d'une cloche placée dans une salle avoisinante annonce le commencement de la cérémonie.

Les deux prêtres pénètrent dans la salle suivis des assistants.

Ils joignent les mains et saluent neuf fois, en se prosternant le front contre terre, le Buddha Amida.

L'un d'eux frappe trois fois le bassin métallique appelé *Doo-ra*, sorte de gong, pour éveiller l'attention des êtres des trois mondes.

Puis, chacun à son tour récite deux fois, en pâli, la gâthâ suivante, pendant que l'autre offre l'encens allumé :

Sabba pâpassa akaranam
kusalassa upasampadâ
sacittapariyo dapanam
etam Buddhânâ sâsanam.

(*Traduction*). — Ne faites aucune mauvaise action ;
Accomplissez toute bonne œuvre ;
Purifiez vos pensées ;
Voilà l'enseignement des Buddhas.

Un coup frappé sur la plaque sonore métallique, Kéï, appelle de nouveau l'attention des êtres des trois mondes. La même précaution est prise avant de commencer chaque prière.

Les prières consistent en :

1° Récitation de stances sanskrites, traduites en chinois, invitant tous les Buddhas à se rendre dans l'enceinte consacrée où on leur offrira des fleurs, représentées par du papier doré découpé en forme de feuilles de figuier.

2° Lecture en sanskrit du *Sukhâvatî-Vyûha-Sûtra*, ou Sûtra d'Amitâbha, sûtra fondamental de la secte Sïn-siou.

3° Répétition, à neuf reprises, de la formule *Namou Amida Boutsou* « Adoration au Buddha Amida ».

4° Un hymne composé jadis en japonais par Shïn-ran :

« Dans l'éclat du Buddha Amida, dont les rayons pénètrent tout l'univers,

« Rayonne la lumière de la Pureté, de l'Allégresse et de la Sagesse.

« O merveilleuses vertus de cette lumière qui apporte des bienfaits aux êtres de tous les mondes! »

5° Autre hymne du même auteur :

« Réduisez votre corps en poudre pour reconnaître les mérites du miséricordieux Tathâgata.

« Épuisez vos forces pour rendre grâce aux mérites de votre Maître et de votre grand prêtre. »

6° Une stance chinoise exprimant le vœu que les mérites qui résultent de cette cérémonie se reportent sur tous les êtres de l'univers.

L'office est terminé. Trois coups frappés sur le bassin métallique en annoncent la conclusion aux Buddhas et aux autres êtres spirituels.

Alors les deux prêtres vont offrir l'encens devant l'image de Shïn-ran et prononcent ses louanges en deux discours composés par eux pour la circonstance, dont nous devons la traduction à l'obligeance de M. Motoyosi-Saïzau.

Discours de M. Kô-Idzumi Riau-taï :

« Il est écrit dans le livre *Daï-tsi-dô-ron* que celui qui ne connaît pas la reconnaissance est au-dessous d'un animal.

« Un fils qui ne pratique pas la piété filiale n'est pas reconnaissant envers son père. Un serviteur qui ne sait pas rendre ses devoirs à son maître n'a pas de reconnaissance.

« Je suis un fils bien-aimé du Buddha, un serviteur de la très vénérable religion bouddhique. Si je ne pratiquais pas la piété filiale et l'obéissance envers mon maître, Shïn-ran Kén-sin-daïshi, je ressemblerais à un animal et je mourrais de honte.

« Nous portons la robe des prêtres ; nous ne cultivons pas la terre comme les paysans ; nous n'élevons pas de vers à soie. Pourtant
ne souffrons pas de la faim et nous sommes vêtus.
nous jouissons de ces bienfaits, si nous pouvons parcourir
pe, nous le devons à notre empereur, au Buddha, à nos
ts, à tout le monde. Si nous sommes heureux dans cette
i nous l'avons été dans nos existences antérieures, c'est

grâce au fondateur de la doctrine Sïn-siou, Shïn-ran Kén-sin-daï-shi, qui a enseigné la voie du Nirvâṇa et le moyen de guider les hommes vers la paix et le bonheur.

« Kén-sin-daï-shi a promis à tous les hommes le Nirvâṇa.

« Après nous avoir montré que nous sommes condamnés à souffrir aujourd'hui, que nous devrons souffrir demain et toujours, il nous a ouvert une porte pour échapper au mal. Il a enseigné aussi comment il faut gouverner les hommes pour qu'ils puissent vivre heureux et devenir de plus en plus intelligents et sages.

« Kén-sin-daï-shi nous a fait comprendre la conséquence de nos actions : si nous faisons le bien aujourd'hui, nous en recueillerons nécessairement le fruit demain, et il en est de même pour le mal. Il nous enseigne la fraternité et l'égalité devant la loi naturelle qui est juste pour tous. Il nous enseigne à être bons, tolérants, pleins d'amour pour tout le monde. Il nous apprend à rendre à chacun ce qui lui est dû, depuis l'empereur et les grands jusqu'au plus humble parmi le peuple. C'est ainsi que l'on apaise les contestations et les querelles, et que l'on fait régner la tranquillité parmi les hommes. Si tout le monde est en paix dans une contrée, la contrée devient riche. Si le pays est riche, les soldats sont forts, la confiance est partout, tout le monde se réjouit. Quand la satisfaction est générale la vie est sans nuages, et quand la vie est sans nuages que peut-on demander de plus?

Il y a sept cents ans que la doctrine Sïn-siou existe au Japon. Elle a enseigné aux hommes à vivre en paix et à atteindre le Nirvâṇa. Avec cette doctrine une nation ne peut pas disparaître. Sans elle, les uns dégoûtés du spectacle de la vie iraient dans les montagnes chercher au milieu de la solitude le repos et la vérité; les autres donneraient libre cours à toute la violence de leurs passions.

« Ah! rendons grâce à Kén-sin-daï-shi d'avoir enseigné sa doctrine! Nous qui devons notre subsistance à Kén-sin-daï-shi, nous sommes heureux de pouvoir, à cinq mille lieues de notre patrie, lui témoigner notre reconnaissance en célébrant cette cérémonie en son honneur.

« C'est pourquoi nous exprimons à M. Émile Guimet, qui nous a fourni le moyen d'accomplir publiquement ce devoir, et à vous, Mesdames et Messieurs, qui nous avez fait l'honneur d'assister à cette cérémonie, notre profonde gratitude dans cette vie, et l'espérance que vous goûterez avec nous le bonheur dans la vie future.

« Permettez-nous de vous faire connaître, en terminant, notre ardent désir de répandre quelques semences du bouddhisme, et le souhait que nous adressons à la France de voir bientôt éclore chez elle les germes de la Bonne Doctrine. »

Discours de M. Yoshitsura Hôgen :

« Humble prêtre de la religion du Buddha, je me tiens debout avec respect devant son image et je brûle du désir de recevoir son inspiration !

Enfant de l'Orient, venu dans cet extrême Occident qui ignore le culte du Buddha, combien je suis sensible à l'accueil bienveillant que j'y trouve ! Je m'empresse de témoigner toute ma reconnaissance et d'adresser mes remerciements aux personnes qui nous ont fait l'honneur de donner plus d'éclat par leur présence aux hommages que nous venons de rendre à Kén-sin-daï-shi.

« Nous ne dissimulons point que notre vœu le plus cher est de voir la France devenir un foyer de développement pour la doctrine bouddhique.

« Paris est un grand centre de civilisation matérielle. Nous espérons qu'il deviendra bientôt une des routes de la vérité immatérielle. Alors, grâce au Buddha, le peuple parisien goûtera un bonheur qu'il ne connaît pas encore au milieu des peines de la vie de concurrence et de lutte. Son âme aura atteint toute sa perfection.

« Le Buddha a voulu faire connaître aux hommes cette loi, que tout le mal qu'ils font leur est compté dans leurs vies suivantes. Toute douleur retombe sur celui qui l'a causée. La pratique convaincue de la doctrine bouddhique aurait donc pour effet de

mettre fin aux luttes, aux abus des passions, et aux misères qu'ils engendrent.

« Le résultat de toute bonne action est heureux, celui de toute mauvaise action est funeste. Telle est la *Loi universelle*.

« La religion bouddhique s'est donné la tâche de faire triompher le sentiment de cette vérité. Nous sommes heureux de ne pas quitter l'Europe sans avoir eu l'occasion d'y jeter, au moins une fois, quelques germes, si rares et si légers qu'ils soient, de son enseignement.

« Ne m'en veuillez pas pour le vœu étrange par lequel je termine ces mots. La meilleure expression de gratitude, dans ma pensée de bouddhiste, c'est le souhait que je vous fais à tous d'obtenir une heureuse condition dans votre vie future! »

Cette cérémonie était empreinte d'un remarquable sentiment de grandeur et différait entièrement de celles que célébraient les bonzes annamites aux Invalides pendant l'Exposition.

L. C.

REVUE DES LIVRES

E. Hardy, ao.Professor an der Universität Freiburg i. B. — **Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. I. — Der Buddhismus nach älteren Pâli-werken dargestellt. Nebst einer Karte « das heilige Land des Buddhismus ».** — Münster i. W. Aschendorffsche Buchhandlung. 1890. — VIII-168 pages in-8°.

Le titre du livre de M. Hardy en indique nettement l'objet : c'est une exposition du bouddhisme d'après les anciens écrits pâlis, ou, ce qui revient à peu près au même, d'après les documents du Canon singhalais, tel qu'il est constitué à Ceylan depuis au moins le v^e^ siècle et qu'il a été adopté dans la suite en Birmanie et en Siam. L'ouvrage se place ainsi naturellement à côté de ces excellents livres, le *Buddhism* de M. Rhys Davids et le *Buddha, sa vie, sa doctrine et son église* de M. Oldenberg, et il n'est pas indigne d'un pareil voisinage. Il n'a pas l'élégante et limpide sobriété du premier, et on n'y trouve pas non plus cette sûreté magistrale du coup d'œil, avec laquelle l'auteur du second a su discerner en toutes choses l'essentiel et produire pour ainsi dire sans effort, en un sujet si confus, une œuvre d'une perfection classique. Mais il est fait avec soin et compétence, et, comme *Manuel*, il rendra des services qu'on demanderait vainement à l'un et à l'autre. Il entre davantage et plus uniformément dans le détail, s'attache à préciser l'ensemble de la technologie et fait une place suffisante à la bibliographie. Dans les limites que s'est tracées l'auteur, je ne vois guère de fait de quelque importance concernant directement le bouddhisme primitif, pour lequel on ne trouve chez M. Hardy des informations précises, puisées aux bonnes sources. Toute l'ancienne littérature, en tant du moins qu'elle est publiée, a été mise soigneusement à profit. Les citations, très nombreuses, sont bien choisies, toutes caractéristiques et utiles [1], et le parti

1) Toutes ces citations, y compris les termes techniques, sont élégamment et fidèlement traduites. Parfois, pourtant, M. *H.* se permet des paraphrases, par exemple p. 3, quand il rend *dhammacakkappavattana* par « Gründung des Reiches der Rechtschaffenheit ». Aucun de ces trois substantifs n'est exact et conforme à l'esprit des textes. Quant à l'ensemble de la locution, M. *H.* sait aussi bien que personne que, pour les bouddhistes, le Buddha Gautama n'a rien « fondé ».

qu'a pris l'auteur de rejeter ses notes et éclaircissements à la fin du volume, s'il est fâcheux à certains égards, lui a du moins permis, sans alourdir son livre, de l'enrichir d'un grand nombre de faits et d'observations indispensables à l'étudiant, mais dont le lecteur non spécialiste se soucie d'ordinaire médiocrement.

En bornant son étude au bouddhisme pâli, M. *H.* n'a fait qu'user de son droit, et il l'a fait d'autant mieux que, dès le début, il prévient loyalement son lecteur qu'à côté de ce bouddhisme, on en trouve un autre dont les documents conduiraient parfois à des résultats notablement différents. En reculant devant la peine de concilier ou de simplement comparer ces deux sources d'informations, il a assuré à son œuvre l'avantage d'une incontestable unité et l'apparence, du moins, d'une solide logique interne. Je dis l'apparence, car le procédé est trop commode pour ne pas avoir ses inconvénients. Le livre n'est pas seulement un exposé doctrinal ; forcément il contient aussi un essai de reconstruction historique, et c'est par ce côté qu'il me satisfait le moins. Si, jusqu'à l'époque, selon moi, assez tardive, de la constitution de ce Canon, il n'y a pas eu autre chose encore dans le bouddhisme que ce qui nous est offert dans cette littérature de moines, toute sa première histoire, je ne dis pas à Ceylan, mais dans l'Inde, reste pour moi inexplicable. Il ne suffit pas de me présenter une doctrine de salut, comme l'Inde en avait dès lors plusieurs et de fort semblables ; il faut encore me montrer ce qui a pu la rendre populaire. Or, à cet égard, les documents pâlis sont bien pauvres. La plupart du temps on y cherche vainement ce qui a pu agir sur l'imagination des masses ; c'est à peine s'ils laissent deviner à de rares occasions, sous les traits de leur bhikshu idéal, cet être transcendant ou, comme je le disais ici-même [1], « le dieu » que le bouddhisme a dû adorer en la personne du Buddha, bien avant de posséder ce Canon. Je ne veux pas rentrer ici dans cette question qui a été discutée déjà plus d'une fois dans la *Revue*. J'ajouterai seulement que la lacune produite par cette élimination de parti pris des documents du bouddhisme sanscrit est d'autant plus sensible que, sous d'autres rapports encore, le milieu dans lequel la religion nouvelle a pris naissance et a grandi, n'a été l'objet que d'une esquisse insuffisante. Il y a longtemps qu'on a remarqué que, dans les Upanishads, nous avions une sorte de bouddhisme brahmanique, et qu'on a signalé l'étroite ressemblance de la discipline de l'ascétisme orthodoxe et de celle du sangha. M. *H.* n'a pas négligé cet ordre de faits ; il leur a même consacré un chapitre spécial ; mais je doute qu'il les ait mis en pleine lumière. Par contre, il n'a été tenu aucun compte de ces autres religions avec un dieu personnel, un dieu sauveur, un dieu incarné, vishnouïtes et çivaïtes, mâheçvaras et bhâgavatas, dans lesquelles on discerne chaque jour plus nettement des mouvements parallèles au bouddhisme. Il n'a été fait d'exception que pour l'*alter ego* du bouddhisme, le jainisme, qui a été l'objet d'une monographie spéciale, complète, trop complète même, si, comme M. *H.*, on le

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. V, p. 242.

tient pour indépendant du bouddhisme[1]. Malheureusement, la ressemblance est ici si frappante qu'elle n'apprend pas grand'chose : c'est plutôt une seconde vue du bouddhisme, qu'une vue de ses environs. Ce sont là, dans l'exposé historique de M. *H.* des lacunes graves, aussi graves que si, dans une explication purement rationaliste des origines du christianisme, on passait plus ou moins à côté des idées messianiques, de la spéculation judéo-alexandrine et de l'esprit qui soufflait dans les cultes orientaux contemporains.

En faisant ces réserves, quant à la façon dont M. *H.* a présenté les origines et les premiers développements du bouddhisme, je tiens à répéter qu'il ne pouvait guère faire autrement, du moment qu'il s'en rapportait uniquement aux documents pâlis : que ce parti pris peut d'ailleurs, dans l'état actuel de nos connaissances, se défendre par de bons arguments, et que, dès le début, par le choix même du titre, le lecteur est prévenu de ce qu'il trouvera et ne trouvera pas dans le livre. Je tiens à répéter surtout que ces réserves ne touchent pas à l'exposé de la doctrine, telle qu'elle se dégage de ces mêmes documents. Celui-ci est excellent d'un bout à l'autre, en partie neuf et original, et aussi complet qu'il pouvait l'être dans les limites restreintes d'un *Manuel*.

Le livre se termine par une comparaison du bouddhisme et du christianisme, un peu longue sur certains points, mais en général judicieuse et modérée. Le changement de front un peu brusque qu'on y voit opérer M. *H.*, qui, d'admirateur et presque d'apologiste du bouddhisme, passe subitement au rôle opposé, décèle plutôt de l'inexpérience littéraire, qu'il n'implique une contradiction réelle. M. *H.* ne s'est pas trompé dans l'évaluation de l'ombre et de la lumière ; mais il aurait pu mieux les répartir, se montrer moins optimiste dans son exposé de la doctrine, et indiquer à temps les endroits où elle sonne creux. Comme observations de détail, je m'étonne que M. *H.* n'ait pas marqué davantage que tout ce Canon est en somme apocryphe, à peu près comme si, chez nous, les écrits apostoliques et toute la littérature des anciens Pères étaient uniformément attribués au fondateur. Je crois aussi qu'il a forcé la note en présentant le bouddhisme comme une religion dans laquelle l'homme est privé de tout ce que nous appelons les secours d'en-haut, et ne peut compter que sur lui-même. Cela serait vrai tout au plus du Sânkhya et de certaines branches du Vedânta ; ce ne l'est déjà que fort peu du bouddhisme pâli, et ne l'est plus du tout du bouddhisme tel que nous le connaissons d'ailleurs. Pour ceux qui ont vu le Buddha, sa présence a été une source de grâce ; de même, sa parole, son église, ses reliques sont une source de grâce pour ceux qui sont venus

1) M. *H.* tient pour prouvée l'indépendance de ces deux sectes, telle qu'elle est défendue par MM. Bühler et Jacobi, par ce dernier surtout. Il paraît accepter aussi toutes les conséquences que M. Jacobi en tire pour l'histoire des origines du jainisme, sans doute parce qu'aucune objection récente n'a été faite à ces vues *en Allemagne*. Ici encore, il est dans son droit ; mais je n'ai pas besoin de répéter dans cette *Revue* que je persiste autant que jamais dans l'opinion contraire.

après lui. Lui-même, il a eu l'assistance d'êtres divins. Le bouddhisme, il est vrai, ne connaît pas la prière, et encore! Mais, dans les hommages, dans l'aumône, dans les œuvres pies, il y a une vertu mystique efficace, et, de bonne heure, ils ont été considérés comme constituant un trésor de mérites que le fidèle peut, en totalité ou en partie, céder à des tiers. A aucune époque, l'Inde n'a été aussi sobre que la fait M. *H.*

En traitant des influences réciproques que les deux religions ont pu exercer l'une sur l'autre, M. *H.* a parfaitement montré ce qu'avait d'insoutenable la thèse de M. Seydel, qui ramène la vie du Christ à un proto-évangile, lequel n'aurait été qu'une traduction libre, faite à Alexandrie, d'une vie du Buddha [1]. Mais il n'a pas essayé de convaincre ceux qui admettent sur ce point des influences indirectes : en tout cas, moi qui suis de ce nombre, je ne me suis pas senti touché par sa discussion.

A la page 143, il y a une note sur le néo-bouddhisme, qui aurait pu être rédigée en termes de meilleur goût, mais à laquelle, pour le fond, je souscris d'autant plus volontiers que je crois y avoir collaboré. M. *H.*, sans rien dire, en a pris la substance dans mon dernier Bulletin. Je n'en aurais rien dit de mon côté, bien que quelques-uns de ces renseignements ne se trouvent pas aux coins des rues, si M. *H.* s'était du moins donné la peine de les mettre au courant. Mon Bulletin est du commencement de 1889 et son livre est daté du 24 mars 1890 : dans l'intervalle, on a publié dans l'Inde.

Les notes, les appendices et les tables, qui sont donnés à la fin du volume, sont excellents. En somme, bien que sur des points importants, je diffère d'avis avec M. *H.*, je me plais à reconnaître que son livre est une des publications les plus utiles, les mieux faites qu'on puisse consulter sur l'ancien bouddhisme.

A. Barth.

Alfred Hillebrandt. — **Die Sonnwendfeste in Alt-Indien.** — Erlangen und Leipzig, 1889.

Dans un opuscule paru il y a quelques mois, M. Hillebrandt a signalé des ressemblances curieuses entre les fêtes du solstice telles qu'on les célèbre encore aujourd'hui chez quelques peuples du nord de l'Europe, et quelques-unes des grandes cérémonies védiques appartenant au « sattra [2] » du « Gavâmayana » [3]. Après avoir étudié la question de plus près, l'auteur en est arrivé à se convaincre que les principaux sacrifices de la religion védique ont eu pour point

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XI, p. 177.
2) Session religieuse ; série de jours fériés.
3) Le « sattra » appelé « Gavâmayana » comprend une année entière.

de départ des fêtes populaires solsticiales, analogues à celles que l'on célèbre encore de nos jours chez les Germains et chez les Slaves, et qu'elles remontent ainsi, comme ces dernières elles-mêmes, à l'époque qui a précédé la séparation des races aryennes.

Les faits exposés par M. Hillebrandt pour la justification de sa théorie peuvent se résumer ainsi :

« Parmi les solennités les plus importantes du culte védique se trouvent le « Vishuvant » et le « Mahâvrata », deux jours de sacrifice qui font partie du grand sattra annuel appelé le Gavâmayana. Or, ces deux grands jours, par leur position dans l'année religieuse, correspondent aux époques des deux solstices dans l'année solaire : de plus, chacun d'eux présente certains caractères spéciaux qui se retrouvent précisément dans l'une ou dans l'autre des fêtes du solstice en Germanie et chez les Slaves.

« Placé entre deux périodes de dix jours d'une composition liturgique spéciale, et symétriquement semblables entre elles, le Vishuvant est, en raison de cette circonstance, désigné allégoriquement dans les Brâhmaṇas sous le nom d' « Ekaviṃça », c'est-à-dire vingt et unième. Or, chez les peuples du nord de l'Europe, la période religieuse qui accompagnait la fête du solstice d'hiver comprenait précisément vingt et un jours. La coïncidence est caractérisque et semble autoriser l'identification des deux solennités. Le Mahâvrata, de son côté, se distingue des autres jours du sattra par des cérémonies d'un genre particulier : on y voit figurer des jeunes filles portant sur la tête des vases emplis d'eau, qui dansent autour du feu en poussant des exclamations de joie. Si l'on prend garde que les mêmes coutumes se retrouvent exactement dans la fête de Saint-Jean célébrée chaque année, au solstice d'été, chez les Germains et les Slaves, il semblera naturel de ramener ces deux solennités à une commune origine.

« Mais, ici, une grave difficulté se présente : l'époque prescrite par la liturgie brahmanique pour la célébration du Vishuvant d'une part, du Mahâvrata de l'autre, semble en opposition avec les analogies que nous venons d'indiquer : par sa position au milieu du Gavâmayana, le Vishuvant représenterait plutôt, sous ce rapport, la fête solsticiale d'été, le « Johanni », tandis que le Mahâvrata qui termine le sattra correspondrait plus ou moins exactement avec l'antique Julfeier. Heureusement l'obstacle n'est pas insurmontable. Admettons, en effet, que le point de départ de l'année indoue ait été déplacé d'un semestre à une époque indéterminée et pour une raison qui nous échappe, le Gavâmayana, modelé sur le cours de l'année, aura dû subir une transposition analogue. S'il en était ainsi,

ction qui nous embarrasse ne serait qu'apparente, et, pour la ré-
suffirait de rétablir, par la pensée, la disposition primitive du sattra.
ata, ramené au solstice d'été, correspondrait exactement à la fête du
e Vishuvant avec son « escorte » de vingt jours, reviendrait prendre
u solstice d'hiver, conformément aux analogies constatées. Or, cette
, ne repose pas sur une simple hypothèse, et il y a des raisons sé-

rieuses de l'adopter. Si, en effet, l'on étudie en détail le cérémonial du Mahâvrata et du Vishuvant; si l'on considère en particulier les sâmans qui y étaient employés, en tenant compte des vers qui les accompagnent et de certaines allusions du *Rig-Véda* qui déterminent la signification de ces mélodies; si l'on demande enfin aux spéculations théologiques des Brâhmaṇas ce qu'elles peuvent nous fournir de positif sur la nature et le sens de ces deux solennités, on sera forcé de reconnaître : 1° que le Mahâvrata était dédié à Indra, et spécialement à Indra dispensateur des eaux; 2° que le Vishuvant avait pour divinité Sûrya, le Soleil, et en particulier le Soleil occupant le point le plus bas de sa course annuelle (apparente). Cette constatation ne laisse aucun doute sur l'époque primitive de ces deux fêtes : c'était évidemment la saison des pluies, c'est-à-dire le solstice d'été, pour la première, et le solstice d'hiver pour la seconde.

« On peut encore citer à l'appui de cette opinion un passage du *Tâṇḍya Brâhmaṇa* où l'auteur réfute la doctrine de certains théologiens qui voulaient qu'on célébrât le Mahâvrata au milieu de l'été. Ce fait prouve clairement que, même à l'époque brahmanique, on avait encore conservé le souvenir de l'ancien comput liturgique.

« La même conclusion est suggérée par une prescription du *Çâṅkhâyana-Çrauta-Sûtra* qui se retrouve aussi dans le *Kaushîtaki-Brâhmaṇa*, et en vertu de laquelle la consécration pour le Gavâmayana peut commencer, soit dans le mois Mâgha, soit dans le mois Taisha. Or le mot *Taisha* dérive de Tishya, nom d'une étoile qui semble pouvoir être identifiée avec Sirius, appelé dans l'*Avesta* Tistrya. Le mois Taisa n'aurait été désigné pour l'inauguration du sattra que par un souvenir plus ou moins confus de l'époque où le Gavâmayana recommençait effectivement au milieu de l'été. »

D'après ce rapide exposé, le lecteur pourra se faire lui-même une opinion au sujet des théories soutenues par M. Hillebrandt. Pour notre part, tout en reconnaissant la vraisemblance de quelques-unes de ses hypothèses, nous devons faire nos réserves sur certains points qui ne nous ont point paru suffisamment démontrés. L'auteur s'est trop souvent appuyé sur des passages védiques, dont le sens allégorique se prête difficilement à des constatations précises. Quelquefois ses hypothèses semblent démenties par leurs conséquences mêmes. Si par exemple nous admettons, avec M. Hillebrandt, que le Mahâvrata représente, parallèlement avec le Johanni, une fête préhistorique en l'honneur des Eaux, célébrée au commencement de la saison pluvieuse, il nous faudra, en vertu d'une déduction rigoureuse, placer le séjour primitif des races indo-européennes dans une région à périodes pluvieuses, c'est-à-dire sous une latitude tropicale[1]. L'auteur ne s'est probablement pas avisé de cette conclusion inattendue. On comprendrait d'ailleurs difficilement qu'une fête des Eaux eût pu se maintenir pendant tant de siècles, après la séparation des races, parmi les Aryas de l'Europe,

1) C'est à M. Victor Henry que nous devons cette remarque si juste et si concluante.

pour lesquels elle n'aurait plus eu la moindre signification. Si l'on y voit, au contraire, une fête solsticiale, on s'expliquera sans peine qu'elle ait survécu à travers les âges et sous des latitudes diverses.

Du reste, nous sommes peu disposé à admettre la transposition totale du sattra, supposée par M. Hillebrandt. Une semblable hypothèse, en opposition avec tous les textes canoniques, ne pourrait se soutenir qu'à l'aide de documents indiscutables, et l'auteur ne nous a guère fourni que d'ingénieuses conjectures. Nous pensons d'ailleurs que le problème peut recevoir une solution différente.

Il est incontestable, et M. Hillebrandt l'a reconnu lui-même, qu'un échange de cérémonies a dû se produire, dans la période qui a précédé l'établissement du rituel définitif, entre le Vishuvant et le Mahâvrata. On ne peut guère douter non plus que cet échange se soit fait aux dépens du Vishuvant, dont le cérémonial est fort simple, tandis que le Mahâvrata se distingue par l'étendue et la physionomie toute particulière de son rituel. Si l'on admet, d'autre part, que le caractère populaire de certaines cérémonies a bien pu déterminer les brahmanes à en dissimuler l'origine en les déplaçant, on nous accordera sans peine que quelques-uns des rites attribués au Mahâvrata dans la liturgie brahmanique peuvent avoir appartenu primitivement au Vishuvant et se rattacher ainsi, par leur origine, à la fête populaire du solstice d'été. Mais, si nous admettons cette hypothèse, comment expliquerons-nous l'analogie signalée par l'auteur entre la période religieuse du Vishuvant et celle du Julfest? Pour nous, cette analogie est bien contestable, et la similitude de chiffres sur laquelle elle repose ne nous paraît pas suffisamment établie. En effet, d'après M. Hillebrandt, le Julfest et le Vishuvant auraient été accompagnés l'un et l'autre d'une période religieuse de vingt et un jours. Malheureusement, en ce qui concerne le Julfest, ce chiffre ne s'appuie sur aucun document décisif : et l'on ne voit pas bien de quel droit il s'est substitué, en cette circonstance, à celui de douze jours, consacré par la tradition. Nous admettrons toutefois ces vingt et un jours : mais la concordance avec le Vishuvant n'en demeurera pas moins une hypothèse sans consistance. En effet, au lieu de prendre place, comme la fête germanique, immédiatement après le dernier jour de la période qui l'accompagne, le Vishuvant en occupe exactement le centre ; cette période ne comprend d'ailleurs que vingt jours, et pour obtenir le chiffre 21 il faut additionner le jour principal avec ceux de la période accessoire; c'est pour cette raison que le Vishuvant reçoit quelquefois dans les Brâhmaṇas le nom de « vingt et unième » (ekaviṃça). Or, si nous voulions employer pour le Julfest une dénomination analogue, c'est sous le titre de « vingt-deuxième » qu'il nous faudrait le désigner. Il n'existe donc pas de concordance exacte entre ces deux périodes religieuses, ni pour le nombre des jours, ni pour leur disposition : et nous pourrions déjà, par cela même, repousser l'hypothèse de M. Hillebrandt, basée uniquement sur cette prétendue symétrie.

Mais nous croyons pouvoir lui opposer un argument décisif en établissant à

notre tour, et sur des analogies parfaitement exactes, l'identification du Julfest, non pas avec le Vishuvant, mais avec le Mahâvrata. Nous avons vu plus haut que M. Hillebrandt avait attribué vingt et un jours à la période religieuse du Julfest. Mais l'auteur reconnaît lui-même (page 5) que ce chiffre n'est pas certain, et que la tradition ordinaire donne celui de douze jours. Nous avons donc le droit de retenir ce dernier chiffre comme le plus authentique. Or, précisément, si l'on consulte le rituel du Gavâmayana, on remarque que le Mahâvrata est également précédé d'une période particulière de douze jours : un Goshṭoma, un Âyushṭoma, et un Daçarâtra; et cette période est aussi nettement distinguée des shaḍahas ordinaires que les deux séries de jours qui précèdent et suivent le Vishuvant (*Âç. Çr. Sûtra*, XI, 7, 3-11). L'identification des deux cérémonies paraît donc, sinon nécessaire, au moins très vraisemblable. Dans tous les cas, notre hypothèse l'emporte sur celle de M. Hillebrandt par l'exactitude et l'authenticité des chiffres : elle a surtout l'avantage de respecter l'ordre traditionnel du gavâmayana.

Telles sont les principales objections que suscitent les théories formulées par M. Hillebrandt. Nous aurions eu également à signaler, dans son travail, quelques négligences matérielles, quelques inexactitudes de détail. Mais un tel examen nous entraînerait trop loin, et nous avons déjà dépassé les limites d'un simple compte rendu bibliographique. Nous reprocherons seulement à l'auteur de n'avoir pas donné une cohésion suffisante à l'ensemble de son ouvrage, de n'en avoir pas disposé toutes les parties dans l'ordre le plus favorable à sa démonstration, de telle sorte que la suite du raisonnement semble parfois devenir insaisissable.

Le travail de M. Hillebrandt n'en présente pas moins d'excellentes parties. L'auteur, qui possède à fond les livres sacrés de l'Inde et le rituel brahmanique, a mis cette connaissance au service de ses nouvelles théories : la plupart de ses arguments s'appuient sur des textes védiques rapprochés et interprétés de la façon la plus savante et la plus ingénieuse. Ajoutons qu'autour de la question principale, celle des fêtes équinoxiales, il a groupé un certain nombre d'études qui se rattachent plus ou moins étroitement au même ordre d'idées, et dans lesquelles on remarque également une rare faculté d'analyse jointe à une vaste et solide érudition. Nous signalerons entre autres les chapitres relatifs aux sâmans, à leur origine populaire, à l'emploi du vâmadevya(-sâman) dans les fêtes équinoxiales, etc. En somme, la brochure, de M. Hillebrandt intéressera tous ceux qui étudient l'origine des religions; toutefois, elle s'adresse de préférence aux indianistes, et c'est surtout à ces derniers que nous en recommanderons la lecture.

PAUL SABBATHIER

E. ARCHINARD. — **Israël et ses voisins asiatiques, la Phénicie, l'Aram et l'Assyrie, de l'époque de Salomon à celle de Sanchérib.** — Genève, in-8, Beroud et C^ie^, 1890.

C'est un beau livre que nous présentons aux lecteurs de la *Revue*, magnifiquement imprimé sur fort papier et orné de deux cartes soigneusement dressées par l'auteur. Mais il y a plus. C'est une heureuse tentative de remettre Israël en place au milieu du tumulte des nations environnantes. L'auteur, qui est un tout jeune homme, décrit dans un style vif, original, parfois puissant, la tragique histoire des Beni-Israël, de Salomon à Sanchérib. Il n'a point voulu écrire à proprement parler une histoire d'Israël, puisqu'il n'a pas touché aux origines, sujet peut-être trop délicat; il s'est contenté, en choisissant comme sujet de sa monographie l'une des périodes de l'histoire d'Israël où les documents abondent, de mettre à profit les savantes recherches des Renan, des Halévy, des Layard, des Hommel, des Schrader, etc., sur les Phéniciens, les Assyriens, les Babyloniens et d'assigner à Israël sa place dans ce concert des nations sémitiques. Nous avons constaté avec plaisir que l'auteur avait banni de son texte les discussions exégétiques ou historiques, pour les reporter soit en notes, soit dans les appendices de la fin. Le récit ne fait qu'y gagner. Les notes sont abondantes. M. *A.* indique toutes ses autorités et n'affirme rien sans apporter un luxe de citations puisées dans les recueils d'inscriptions et dans les ouvrages spéciaux qui ont mis à découvert bien des secrets de l'histoire de l'ancien Orient.

Pour bien comprendre l'histoire politique et religieuse d'Israël, il ne faut pas le séparer de ses voisins. Tout d'abord, à partir de Salomon, principalement sous Achab qui a épousé une princesse phénicienne, Israël subit l'influence prépondérante de la Phénicie. M. *A.* nous donne un tableau très complet et solidement documenté de la civilisation et de l'activité commerciale de la Phénicie, et nous montre par quelles causes cette supériorité matérielle s'est imposée à Israël (p. 73-122). Peut-être l'auteur a-t-il un peu abusé des couleurs chaudes dans sa peinture des mœurs religieuses de Tyr et de Sidon; il est vrai que le tableau n'en est que plus frappant. Il n'a pas de peine à expliquer ainsi la farouche intervention d'Élie et d'Élisée, à en montrer même la nécessité, quand il nous dépeint l'influence démoralisante du luxe phénicien chez ce peuple de pasteurs, soumis à l'austère discipline patriarcale.

Seule, la Phénicie a eu une influence religieuse et économique sur Israël; l'Aram et l'Assyrie n'ont eu avec lui que des rapports politiques. « Les dieux d'Assour entrèrent assez tard dans le panthéon des rois polythéistes et n'y occupèrent jamais la première place » (p. 129). Israël échappa, par des réactions violentes, à l'envahissement des Phéniciens. Il fut plus malheureux dans ses rapports avec l'Assyrie.

Au IX^e^ siècle avant Jésus-Christ, deux grands États luttaient pour l'hégémonie : l'Aram et l'Assyrie. De récentes découvertes, dues aux patientes recherches des

archéologues, nous ont révélé cette lutte gigantesque que nos textes bibliques ne suffisaient pas à nous faire pressentir. Ben-Hadad a toutes les ambitions. Doué d'une activité et d'une intrépidité remarquables, il ligue les petits États, les villes, les tribus nomades en une confédération disciplinée et il ne rêve rien moins que de s'opposer aux progrès grandissants de l'Assyrie. Peu s'en est fallu que Damas ne fasse contrepoids à Ninive (p. 145). A un moment donné, l'armée alliée, sous le commandement de Ben-Hadad compte soixante-trois mille deux cents fantassins, mille neuf cents cavaliers, trois mille neuf cent quarante chariots et mille chameaux. A Karkar, Salmanasar les défait, non sans éprouver des pertes considérables. C'est une victoire à la Pyrrhus. Mais la digue est rompue et le flot envahit le pays. Quand, après Ben-Hadad, l'usurpateur Hazaël aura été annihilé, l'Assyrien, avide de butin, s'avancera toujours. Les petits États livrés à leurs seules forces lutteront en vain. Samarie tombera; et, quand, plus tard, l'Égypte voudra s'opposer à la dévastation, elle aussi sera obligée, après une défaite décisive, de rentrer dans le repos; alors Jérusalem, déjà une fois réduite à la dernière extrémité par les armées assyriennes, aura le sort de toutes les villes libres, de tous les États minuscules qui ont été balayés par le grand ouragan : Jérusalem deviendra captive. Babylone aura pris dans le monde la place de Ninive.

La troisième partie de cette histoire traite en détail d'Ézéchias et de Sanchérib. Il sera bien difficile de faire mieux; car M. *A.* n'a rien négligé d'important parmi les sources, et il a su grouper avec art les nombreux faits mentionnés dans les diverses inscriptions (le prisme de Bellino, le prisme de Taylor, un prisme inédit publié par Schrader, l'inscription des Taureaux) qui se rapportent aux campagnes de Sanchérib. La critique des textes bibliques en a été considérablement facilitée. Nous avons remarqué particulièrement l'intelligence avec laquelle l'auteur a employé ces documents assyriens pour jeter quelque lumière sur l'œuvre importante du conseiller intime du roi, le prophète Ésaïe. Il nous a paru avoir contribué pour sa bonne part à projeter quelque lumière sur une portion de l'histoire passablement obscure du prophétisme hébreu, qui attend encore son historien. C'est que la science a marché depuis Eichhorn et Knobel; le récent ouvrage du professeur Kuenen suffirait à le prouver. En somme, c'est une monographie solidement travaillée qui résume bien les résultats acquis aujourd'hui, et qui ne sera pas la seule, nous osons l'espérer, si l'auteur poursuit le filon qu'il a si bien commencé à exploiter.

J'ai déjà dit que les notes contenant des discussions ou des éclaircissements, ont été rejetées à la fin du volume (p. 379-430). Nous attirons particulièrement l'attention sur la première, *Chronologie de l'Histoire d'Israël au* X^e^ *et au* IX^e^ *siècle*. Enfin un *Index*, une liste des passages de l'Ancien Testament cités ou commentés, une table des matières, et deux cartes dressées par l'auteur, l'*Empire assyrien à l'époque de Sanchérib*; *La Palestine, l'Aram et la Phénicie*, complètent utilement l'ouvrage.

X. Kœnig.

EUGÈNE RAPIN. — **Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.** Introduction à la lecture de la Bible. — In-12, Moudon, imprimerie J. Kretz-Bettemann, 1890.

« J'adresse le présent ouvrage à la *jeunesse*, car j'obéis à la conviction intime que l'avenir de nos églises dépend de la mesure où ceux qui, jeunes aujourd'hui, demain jetés dans le combat de la vie, sauront allier l'indépendance scientifique au respect de la religion. » Ce n'est donc pas une étude purement critique de la Bible que nous offre M. Rapin. Très au courant de toutes les questions critiques, nourri de fortes lectures, il a conçu le projet d'écrire à l'usage des jeunes gens un petit livre, modeste d'allure et de format, contenant le résumé populaire des recherches savantes sur les *Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Mais ce n'est pas tout. Il a voulu aussi dégager des obscurités de la critique la forte saveur religieuse du livre, afin de présenter à la jeunesse, qui ne croit pas qu'il y ait incompatibilité entre la science et la religion, un manuel où elle pourrait trouver tout ce qui lui permettra d'aborder la lecture de la Bible avec intelligence et respect. C'est là un but fort louable. On oublie trop souvent que la littérature de l'Ancien aussi bien que du Nouveau Testament ne peut être en tous point comparée aux littératures des autres nations. Les livres de la Bible n'ont pas été écrits et collectionnés dans un but purement historique; c'est en vain que l'on voudrait y chercher des données exactes de chronologie ou des détails précis d'histoire. Les livres bibliques sont, avant tout, des livres religieux, des documents nous présentant des états d'âme, des croyances religieuses à un moment donné; ce sont des miroirs nous reflétant des âmes religieuses à différentes périodes de l'évolution religieuse de l'humanité, dans un milieu spécial et dans des conditions déterminées. Il est donc plus scientifique, au lieu de les juger à notre point de vue philosophique, d'étudier ces documents en eux-mêmes, pour ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent être. Ils se donnent comme des manifestations de l'esprit religieux; prenons-les comme tels. Et si, par malheur, les conceptions philosophiques et religieuses d'un Ésaïe ou d'un Jérémie ne concordent pas avec les systèmes en faveur de nos jours, sachons reconnaître que ce qui a été a eu le droit d'être. En agissant ainsi, nous ne risquons pas d'errer. C'est, si je ne me trompe, le point de vue auquel s'est placé M. R. C'est le bon.

M. R. ne nous offre pas seulement dans ce petit volume les résultats de ses propres études; il a aussi interrogé les sommités de l'exégèse et de l'introduction critique, les Reuss, les Godet, les Kuenen, etc.; et, s'appuyant sur leur science, il a accompli modestement sa tâche, qui est de populariser leurs recherches savantes. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont replacés dans leur milieu historique; l'auteur donne de chacun une analyse sommaire, mais très précise. Les chapitres sur les *Prophètes et les livres prophétiques*, sur *saint Paul et ses épîtres*, nous ont paru excellents.

Nous sommes convaincu que cet ouvrage sera très utile et très profitable à la classe de lecteurs auxquels l'a destiné son auteur.

X. Koenig.

Edwin Johnson. — **The Rise of Christendom.** — London, Kegan Paul; Trench, Trübner et C°, 1890; 1 vol. in-8 de xvi-499 pages.

Si nous n'étions pas en présence d'un respectable volume de 500 pages, nous pourrions nous demander si l'auteur est bien sérieux, et si son livre n'est pas un savant jeu d'esprit, ou une satire ingénieuse des procédés quelquefois un peu lestes et des hypothèses parfois un peu risquées de la critique contemporaine. Mais non; cela se voit à chaque page, l'auteur est sérieux et très sérieux. Il a publié en 1887 un volume consacré à l'étude des origines du christianisme comme religion, *Antiqua Mater, a Study of christian Origins*[1], dans lequel il s'efforce de prouver que le christianisme n'est pas sorti de la prédication de Jésus ou de quelque autre prophète ayant vécu au commencement de notre ère, mais que c'est un système d'idées mystiques beaucoup plus récent, et tiré de l'Ancien Testament arbitrairement interprété. Aujourd'hui, il reprend son étude à un autre point de vue et consacre ce nouveau volume à la recherche des origines du christianisme considéré plutôt comme Église.

L'idée principale de M. Johnson est que, des trois grandes religions monothéistes venues de l'Orient, et qui ont entre elles d'incontestables rapports de filiation, la plus ancienne est l'islamisme; vient ensuite le judaïsme et, en dernier lieu, le christianisme. Les trois religions se suivent historiquement dans le même ordre que leurs jours consacrés, vendredi, samedi et dimanche. Voici comment l'auteur se représente la succession des faits. Des rabbins espagnols établis à Cordoue se séparèrent peu à peu de l'islamisme, dont ils conservèrent pourtant en grande partie les traditions. Ils fondèrent une religion nouvelle, à laquelle ils s'efforcèrent d'assigner une antique origine en imaginant une série ininterrompue de prophètes remontant jusqu'à Moïse; ils créèrent une langue sacrée, parente de l'arabe, dans laquelle ils écrivirent toute une littérature, y compris les livres de l'Ancien Testament, et bâtirent des synagogues pour répandre leurs doctrines. Leurs adhérents formèrent un peuple nouveau, le peuple juif, qui prétendit descendre d'Abraham non par Ismaël, mais par Isaac et Jacob. Tout cela se passa dans le cours du xi[e] et du xii[e] siècle. C'est du judaïsme, ainsi fondé à cette date, que le christianisme est sorti. Il y avait, au xii[e] et au xiii[e] siècle, en Italie en dans le sud de la France, des couvents de moines basiliens et bénédictins qui

1) Voir *Revue*, t. XVII, p. 93 et suiv.

vivaient d'après des idées mystiques à eux particulières. Ils se trouvèrent en contact avec des juifs qui avaient probablement abandonné leur culte et s'étaient réfugiés chez eux pour échapper à la persécution, et apprirent à connaître par eux l'Ancien Testament et les traditions arabes. C'est avec des matériaux auxquels ils mêlèrent leurs propres idées, que ces moines construisirent à leur tour une religion nouvelle, et écrivirent toute une littérature, jusques et y compris les livres du Nouveau Testament, pour se donner à eux aussi une antique origine et créer une histoire qui pût servir à leurs projets.

Voilà, en deux mots, les idées de M. Johnson. C'est une conception historique absolument différente de celle qui est actuellement admise, et on voit immédiatement tout ce que supposent ces deux hypothèses fondamentales. L'histoire du peuple d'Israël et du peuple juif, telle que nous croyions la connaître jusqu'à présent, du moins dans ses lignes principales, n'est qu'une pure fable; ce sont les rabbins de Cordoue qui ont imaginé et inventé tout cela en modifiant la tradition arabe. Le nom même de Jérusalem est inconnu jusqu'au XII^e^ siècle pour désigner Ailia, la ville sainte des musulmans. Les livres de l'Ancien Testament, tels que la critique nous a appris à les connaître, avec leur grande variété d'idées, de points de vue, d'inspiration, et la façon tout à fait particulière dont quelques-uns ont été composés, sont l'œuvre de quelques rabbins obscurs et ont été écrits entre le XI^e^ et le XII^e^ siècle dans un espace de temps relativement très court. L'histoire du christianisme jusqu'au XIII^e^ siècle n'est également qu'une œuvre d'imagination : ce sont les moines basiliens et bénédictins qui l'ont faite et qui en ont fabriqué les documents avec une richesse et une abondance vraiment merveilleuse. Ce sont eux qui ont écrit les ouvrages que nous croyons sortis de la plume de Jérôme, de Tertullien, d'Eusèbe, d'Augustin, etc., personnages imaginaires qu'ils ont su rendre vivants. Tous les auteurs profanes qui parlent des juifs ou des chrétiens ont été corrompus, modifiés, interpolés par ces mêmes moines, qui n'ont reculé devant aucun moyen pour donner créance à leurs inventions, et qui ont accompli cette œuvre compliquée avec un tel succès, que, jusqu'à M. Johnson, les plus habiles critiques n'y ont vu que du feu.

Il est bien évident que si M. Johnson en est arrivé à formuler et à publier une hypothèse qui soulève à chaque instant de pareils problèmes et de pareilles difficultés, ce n'est pas sans avoir à fournir quelques preuves ou du moins quelques faits qui lui semblent suffisamment probants. Il exploite habilement le fait que toute la littérature du passé nous a été conservée par des clercs, et en particulier par les moines. Ce sont eux qui ont copié les manuscrits qui nous en restent; ils ont pu tout à loisir modifier, interpoler les uns et fabriquer les autres de toutes pièces. L'auteur nous les représente dans leurs cellules, se livrant à leur travail favori, écrivant avec l'encre et les caractères des siècles précédents, pour mieux tromper leurs contemporains et la postérité, les ouvrages auxquels ils voulaient attribuer une origine ancienne, ce qui lui permet de fixer au XIII^e^ siècle la

date des plus anciens manuscrits du Nouveau Testament. Nous n'avons donc aucun moyen positif de contrôler leurs dires et les textes qu'ils nous ont transmis, puisqu'ils sont les seuls témoins existants. Or, leur bonne foi est très suspecte, puisque, de l'aveu de tous, ils ont mis en circulation de nombreuses légendes et fabriqué des documents importants, comme la donation de Constantin et les fausses décrétales. Ce qui prouve qu'ils ne se sont pas bornés aux quelques pièces dénoncées par la critique et qu'ils ont fabriqué également tout ce qui concerne l'histoire des douze premiers siècles de l'Église, c'est que, d'après notre auteur, jusqu'au XII^e^ siècle, les inscriptions, quand on les interprète convenablement, l'architecture, les monnaies, — celles du moins qui sont authentiques, — les lois de l'Empire, ne contiennent pas trace de l'existence du christianisme ni de l'Église chrétienne. La croix qui figure sur les monnaies de quelques empereurs est, non un symbole chrétien, mais un symbole païen de victoire; les lois qui témoignent de l'existence de l'Église ont été fabriquées après coup. Les écrivains de l'ancien Empire romain qui n'ont pas été remaniés par les moines, et ceux qui ont subi leurs interpolations, quand on les a expurgés de ces corruptions, ne contiennent pas la moindre mention d'une institution qui, d'après la tradition de l'Église, aurait joué un si grand rôle dans l'empire à partir du IV^e^ siècle. Voilà les preuves que nous présente M. Johnson. Il se borne à citer en très grand nombre, sans les prouver, sans les discuter, les faits qu'il croit utiles à sa thèse; nous ne lui en ferons point un reproche, car il lui aurait fallu, pour prouver tout ce qu'il avance, toute une bibliothèque; mais, comment n'a-t-il pas pas vu qu'aucun des groupes de faits qu'il invoque n'a la moindre valeur probante? Je laisse de côté l'architecture qui n'a pas grande importance dans la question. Mais les inscriptions? il faut d'abord se débarrasser de celles des catacombes; les monnaies? il faut rejeter d'abord celles qui ne sont pas authentiques, et se garder de mal interpréter une partie des autres; les lois? il faut attribuer des codes entiers à des moines inventifs; les auteurs latins? il faut d'abord les expurger avec soin des additions qui y ont été faites. Il faut pour chacun de ces groupes de faits, séparer l'ivraie du bon grain : ce n'est qu'après avoir subi cette opération qu'ils peuvent être considérés comme probants; or, en faisant cette opération, l'auteur tourne dans un cercle vicieux dont il ne parvient pas à sortir. La seule raison alléguée pour prouver que les passages des auteurs latins où il est question des juifs ou des chrétiens ne sont pas authentiques, c'est qu'à l'époque où ils ont écrit, il n'y avait ni juifs ni chrétiens: et la seule preuve qu'il n'y avait ni juifs ni chrétiens, c'est que ces auteurs n'en parlent pas.

Malgré l'accumulation des faits cités, les raisons alléguées sont donc d'une remarquable faiblesse. On sent partout que l'auteur n'a pas un terrain solide sous les pieds, et son hypothèse, quoique affirmée presque à chaque page, reste une hypothèse fantastique. Ce manque de force des arguments fait ressortir davantage encore la frappante invraisemblance de ses conclusions. Ces moines du

XIII^e^ siècle ont en effet montré une habileté véritablement merveilleuse : ils ont composé de toutes pièces une énorme collection d'ouvrages, attribués à des auteurs imaginaires qui sont supposés avoir vécu et écrit dans un espace de douze siècles, et il l'ont fait avec une telle entente et un tel art qu'il en est résulté une véritable *histoire*, avec sa perspective, ses luttes, ses développements d'idées, de doctrines, de coutumes, d'institutions; et, en même temps, ils ont agi avec une telle maladresse que l'ensemble de cette histoire va directement à l'encontre du but qu'ils se proposaient, et qu'ils ont dû la retravailler après coup pour donner quelque appui à leurs prétentions. On dirait que les uns ont agi purement par amour de l'art en traçant cette belle ordonnance de faits et d'idées, et que d'autres, plus positifs mais moins habiles, ont ajouté çà et là quelques matériaux disparates qui viennent rompre l'harmonie de l'ensemble. N'est-ce pas là une chose souverainement invraisemblable ?

Et que dire de l'idée fondamentale de M. Johnson, que la tradition arabe est plus ancienne que celle des juifs et des chrétiens? Il a eu la mauvaise inspiration de donner dans son livre un long résumé de ces traditions arabes, telles qu'elles se trouvent dans le *Coran* et dans la Chronique d'Al-Tabari. Il suffit de lire cette Chronique pour avoir l'impression irrésistible que les traditions qu'elle contient sont de beaucoup postérieures à celles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutes ces légendes arabes sont surchargées d'un merveilleux grossier et puéril. Les récits bibliques sont en comparaison d'une simplicité et d'une sobriété remarquables. L'auteur a, je crois, bien senti cette différence; il a même essayé de l'expliquer en faveur de son hypothèse en présentant le Nouveau Testament comme un raffinement de ces grossiers matériaux; mais c'est là une hypothèse absolument inadmissible. L'Ancien Testament écrit au XI^e^ et au XII^e^ siècle par des rabbins de Cordoue nourris des légendes arabes, imprégnés du merveilleux de la Chronique d'Al-Tabari, le Nouveau composé par des moines du XIII^e^ siècle, prenant pour point de départ la légende d'Isa, ce sont là des choses qu'une critique qui n'a pas perdu tout bon sens n'admettra jamais, tant qu'on ne lui en aura pas fourni des preuves directes et positives.

Une autre invraisemblance, c'est la rapidité avec laquelle, dans le système de M. Johnson, le judaïsme et le christianisme ont dû se répandre. Les rabbins commencent leur œuvre au XI^e^ siècle: leurs livres sacrés ne sont achevés qu'au XII^e^, et déjà, à la fin du XI^e^ siècle, les premières bandes de Croisés qui traversent l'Allemagne pillent et massacrent les juifs qu'ils rencontrent partout sur leur passage. Au XIII^e^ siècle, les moines sont encore au fond de leurs couvents, occupés à préparer leur formidable dossier historique, et déjà, semble-t-il, le christianisme est partout répandu : c'est l'époque, en effet, où fleurit l'architecture gothique et où s'élèvent les grandes cathédrales. Comment cela s'est-il fait? Ce n'est pas tout d'effacer d'un trait de plume douze siècles d'histoire, il faut encore que ce par quoi on remplace cette histoire explique suffisamment les événements qui suivent, et ce n'est pas le cas pour l'hypothèse que nous discutons :

le peuple juif surgit tout à coup inexpliqué, à la lumière, et le monde chrétien sort, comme une énigme, de cette conspiration de moines venus, eux-mêmes, on ne sait d'où.

M. Johnson a été, d'un bout à l'autre de son travail, ébloui et comme aveuglé par son idée fixe; et c'est vraiment dommage qu'il ait dépensé tant d'efforts et tant de science, je ne dis pas pour aboutir à une conclusion absolument invraisemblable, mais pour essayer de mettre sur pied une hypothèse historique qui n'a pas le moindre fondement. Moins prévenu, il eût peut-être éclairci plus d'un point obscur des origines de l'Église chrétienne, ou mis au jour quelque pieuse supercherie monacale non encore démasquée par la critique. Mais ce qu'il n'a pas fait, son livre inspirera peut-être à d'autres le désir de le tenter.

Eug. Picard.

Federico Patetta. — **Le ordalie, studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato.** — 1 vol. in-8 (x et 500 p.), Torino, Fratelli Bocca, 1890.

L'ouvrage de M. Patetta est essentiellement un traité de droit comparé : comme tel, il ne tombe pas sous la critique de cette *Revue*. Mais le sujet de l'ordalie appartenant aussi à l'histoire religieuse, nous pouvons examiner, à ce point de vue, le savant travail qui nous est présenté.

Considéré dans son ensemble, le livre de M. Patetta est une sorte d'encyclopédie, tant l'auteur a mis de soin à recueillir tous les faits, anciens et actuels, qui, de près ou de loin, touchent à l'ordalie; on pourrait presque lui reprocher d'être parfois trop minutieux, et de signaler des cas qui relèvent à peine de l'ordalie. Ce qu'on ne saurait contester, c'est son érudition, sa connaissance approfondie de la matière et de la bibliographie qui lui est spéciale. L'ouvrage eût gagné à être condensé; mais, quand on veut être complet, il est rare qu'on sache se borner.

Voici le plan de l'ouvrage. Dans un premier chapitre, l'auteur expose les origines, les causes et l'évolution de l'ordalie; nous reviendrons dans un instant à ce chapitre, le plus important, au point de vue de l'histoire religieuse. Après cette introduction, se déroule, depuis les temps anciens jusqu'aux temps modernes, et des races sauvages aux populations les plus civilisées, le tableau des transformations par lesquelles a passé l'idée d'ordalie. Ce sont les non-civilisés qui ouvrent la marche; ils sont suivis par les Chamites et les Sémites, les Indous et les Iraniens, les Grecs et les Italiens, les Celtes et les Slaves, enfin les Germains, qui fournissent une ample moisson à l'historien du droit; deux

longs chapitres sont consacrés, en effet, aux populations d'origine germanique. En terminant (chapitres IX et X), l'auteur étudie la position prise par l'Église chrétienne à l'égard de l'ordalie et les dernières transformations subies par le « jugement de Dieu ».

Quelles sont les origines de l'ordalie? Avant de les déterminer, l'auteur examine les conditions qui ont favorisé sa naissance et ses premiers développements. Ces conditions sont purement religieuses; dans leur exposé, M. Patetta fait preuve d'une connaissance judicieuse de l'état spirituel des premières sociétés. L'homme primitif n'a pas la notion d'un ordre constant dans la nature; il croit à tout un monde d'êtres surnaturels, en sorte que sa religion est l'animisme. Ces esprits mystérieux exercent une action décisive sur la vie de l'individu; il importe de capter leur protection ou de se soustraire à leur néfaste influence; de là naissent ces formes des religions primitives, qu'on appelle l'incantation, la magie, etc. L'ordalie est un phénomène de la même catégorie. L'origine doit en être rattachée aux calamités publiques, qui, dans la pensée de l'animiste, ne peuvent provenir que des esprits offensés; il en résulte que celui ou ceux qui ont offensé les esprits, doivent être punis : le salut de la société dépend de cette réparation, car il y a eu crime de lèse-divinité, et ce crime retombe sur la tribu tout entière. Mais comment découvrir le coupable qui se dérobe à la justice humaine? En s'adressant à la divinité elle-même : de là l'ordalie. L'ordalie, dans le sens le plus large qu'on puisse attribuer à cette idée, est donc une demande adressée aux esprits, dans de certaines conditions, en vue d'en obtenir une réponse, ou, pour préciser, *c'est un procédé pour amener des êtres surnaturels à manifester, dans un cas donné, leur décision sur une question productive d'effets juridiques*.

Il nous est impossible, dans un simple compte rendu, de passer au crible toutes les affirmations de l'auteur, dans le vaste champ de l'histoire des religions; son livre, nous l'avons dit, embrasse en effet toutes les religions, car il n'en est guère où l'ordalie n'apparaisse sous une forme quelconque. Nous nous bornerons à présenter quelques observations de détail.

Les Assyriens-Babyloniens auraient pu fournir de plus amples renseignements à l'auteur; pour n'en citer qu'un seul exemple, les formules d'incantation, publiées par Sayce et par d'autre assyriologues, portent des traces fréquentes de l'ordalie, dans le sens large du mot; en dépouillant les trésors de l'épigraphie sémitique, on accroîtrait singulièrement aussi le nombre des faits enregistrés au compte des sémites. Mais je me hâte d'ajouter qu'il eût été difficile à M. Patetta d'entreprendre un pareil travail; son livre est un ouvrage de droit,

n'est qu'occasionnellement que l'auteur est historien des religions.

citant un texte des *Proverbes*, l'auteur se refère à l'opinion de M. Reuss, ir que cette collection a été compilée depuis la fin de l'exil. Il eût été e noter que le contenu de ce recueil est, dans sa majeure partie, très cerement bien antérieur à l'exil. A propos de l'énigme de *Ourim* et *Toummim*,

s'il est incontestable que ce soit une forme de l'ordalie, nous devons avouer notre absolue ignorance sur l'objet désigné par ces mots : tout ce que l'on a dit sur ce point est purement hypothétique.

Nous aurions bien d'autres remarques à présenter, par exemple, à propos de la religion égyptienne, des Aryas primitifs, etc., mais ces observations ne touchent point au sujet même du livre, et il y aurait mauvaise grâce de notre part à épiloguer sur tout ce qui ne rentre pas directement dans le cadre de l'ordalie. On ne saurait exiger d'un auteur, si bien intentionné fût-il, d'être passé maître dans toutes les sciences qui confinent à celle dont il a fait sa spécialité.

L'ouvrage si intéressant de M. Patetta nous a montré une fois de plus la vérité de cette affirmation, que j'ai souvent entendu répéter par un de mes collègues de l'Université de Genève, professeur de droit, à savoir qu'il existe de très étroits rapports entre le droit et l'histoire du droit, d'une part, et la théologie et l'histoire des religions, d'autre part. Personne, après avoir lu le livre de M. Patetta, ne pourra douter de cette connexion, et ce ne sera pas un des moindres fruits du vaste et laborieux travail entrepris et mené à bien par notre auteur que d'avoir intéressé ses lecteurs à cette science naissante, mais appelée à un grand avenir, et qu'on nomme l'histoire des religions.

Édouard Montet.

E. Pottier. — **Les Statuettes de terre cuite dans l'antiquité** (1 vol. in-16, Paris, Hachette, *Bibliothèque des merveilles*, 1890).

Quiconque, par plaisir d'amateur ou par curiosité d'archéologue, aime ces produits exquis de l'industrie hellénique qu'on appelle les terres cuites, remerciera M. Pottier d'avoir écrit le charmant volume que nous venons de lire.

Toutes les fois qu'un érudit dont le nom fait autorité veut bien en un court volume à l'usage des gens du monde condenser sa science, quand cet érudit avec le goût d'un fin littérateur et d'un délicat critique possède ces qualités si françaises de netteté dans la composition, d'élégance et de clarté dans l'exposition, son livre est un régal, et l'on doit remercier l'intelligent éditeur qui nous l'offre.

Mais nous ne voudrions pas, sous le couvert de cet éloge, faire qu'on se méprît sur la valeur et la portée de l'ouvrage; nous n'approuvons qu'à demi la modestie de M. Pottier qui déclare n'avoir écrit qu'un livre de vulgarisation. Espérons, certes, qu'il augmentera le nombre des gens de goût qui voudront visiter au Louvre les salles de la céramique, et se prendront, après tant d'autres, d'amour pour les charmantes figurines de Tanagra ou de Myrina. Mais les ar-

chéologues eux-mêmes, que leurs études ont amenés à s'intéresser aux questions multiples que soulèvent les terres cuites, s'ils sont, comme nous, de modestes disciples, apprendront beaucoup; s'ils sont des maîtres, et la France en a plus d'un, apprendront assurément quelque chose.

L'étude de M. Pottier est complète. Son livre est d'abord l'histoire de l'industrie des coroplastes en Orient, dans les pays grecs à l'époque archaïque, à l'époque classique, à l'époque hellénistique, et dans les pays où tôt ou tard se répandit la civilisation grecque, en Afrique et en Crimée, en Asie Mineure, en Sicile et en Italie, puis en Gaule; il nous apprend de plus les secrets de la fabrication des terres cuites, et chacun de ces chapitres est riche en enseignements que nous regrettons de ne pouvoir résumer ici. Nous nous bornerons à montrer ce que le livre apporte à l'histoire des religions antiques.

Et d'abord M. Pottier nous aide à comprendre comment l'étude des terres cuites fait pénétrer plus avant dans la connaissance des types figurés des dieux. Car si le collectionneur s'inquiète peu des sujets traités par les coroplastes, ou du moins ne s'y intéresse qu'au point de vue de l'art, et ne met de différence entre les figures religieuses et les autres que celle qui provient d'une conception, d'un style, d'une facture plus ou moins artistique, l'archéologue, après qu'il a admiré, aime surtout à rechercher des leçons ici sur la vie intime des anciens, leurs ajustements de chaque jour, leurs attitudes familières, là sur leurs sentiments, leurs croyances et leur piété. Dans les musées, dans les vitrines d'amateurs, nous trouvons les dieux et les demi-dieux des Orientaux, des Grecs et des Romains, des Gaulois nos ancêtres; nous voyons en Chaldée le génie Isdoubar, tenant des deux mains un lourd épieu, des dieux coiffés de la tiare à double paire de cornes, des démons à têtes de carnassiers; de Babylonie sont venues ces idoles courotrophes, d'où dériveront l'Anaïtis des Perses, l'Artémis des Éphésiens, l'Astarté phénicienne. A Ilios, à Chypre, à Rhodes, à Tanagra même et à l'Acropole d'Athènes ont été trouvées ces informes ébauches qui « nous transportent à l'âge où une pierre dressée, un pieu mal équarri, un caillou représentait un dieu ». Sur toute la surface du monde hellénique, à mesure que s'est développée la civilisation des âges archaïques, se sont multipliées les déesses-mères, assises, les mains posées sur les genoux, ou debout et prêtes à la marche, relevant leurs tuniques, serrant contre leur sein un oiseau ou une fleur; puis c'est, aux siècles classiques, tout le cortège des divinités et des héros, Déméter et Coré, Diane, Minerve, Vénus, l'Amour, Bacchus, Hercule, les Satyres et les Silènes, le Sphinx, Bellérophon et la Chimère, Phrixus et le bélier, Calydon et le sanglier, Persée et la Méduse, Actéon, enfin tous les rois et tous les héros mythologiques.

Toutes ces figures du panthéon hellénique défilent sous nos yeux, et plus d'un trait nous révèle ce que les œuvres de la statuaire ne nous disaient pas, ou nous disaient moins bien. Mais il y a plus; ces modestes ouvrages d'artisans qui sont du peuple, ou près du peuple, dont l'esprit n'a dû subir l'influence

ni des esprits forts ni des philosophes, sont bien souvent les plus instructifs des documents. Ils nous permettent par exemple de suivre dans la transformation des types la transformation des pensées et des croyances religieuses. On aime, avec M. Pottier, à se reporter aux époques lointaines d'ignorance profonde et de foi naïve où de simples plaques d'argile découpées vaguement et repliées sur elles-mêmes, avec de ridicules appendices figurant les bras, des boulettes figurant les yeux, un peu de pâte mince et saillante figurant un nez, ou plutôt un bec crochu, étaient pour les dévots comme pour les coroplastes les images vénérées des déesses-mères. On aime à voir l'ébauche enfantine prendre peu à peu une forme, s'étirer, s'arrondir, se préciser; puis, par l'effort des générations successives dont le goût s'affine, dont la main devient plus légère, devenir figurine précieuse et vraiment déesse et divine, Déméter ou Coré radieuse de majesté sereine. On aime à reconnaître dans l'immortelle Vénus le papillon éblouissant sorti de la sombre chrysalide phénicienne, la reine pudique de Cnide, arrière-petite-fille d'Astarté, que le pur génie des Grecs a lavée de son naturalisme abject. Chaque page, dans ces chapitres où M. Pottier étudie les motifs orientaux, les essais primitifs dans les pays grecs, la constitution des styles et des sujets, le style attique, nous apprend des transformations et des développements de même nature; et surtout un rigoureux classement chronologique nous révèle plus d'un trait intéressant que l'on soupçonnait, que l'on connaissait parfois, mais dont les preuves sont ici d'autant plus précieuses qu'elles sont plus rares. C'est ainsi que nous pouvons établir, pour ainsi dire, une succession de naissance entre les divinités. Les terres cuites recueillies dans les tombeaux ou les temples nous indiquent à quelle époque tel ou tel dieu est entré dans l'Olympe; d'abord les divinités vagues qui symbolisent la nature féconde, les déesses-mères ou nourrices, issues de l'Orient, les Aphrodites, les grandes déesses éleusiniennes; puis Dionysos et ses suivants, dieux chthoniens, dieux infernaux, comme Déméter et Coré dont ils grossissent le cortège; puis les dieux jeunes, les demi-dieux et les héros, tous les habitants de l'Olympe et tous ceux qui sur la terre se sont mêlés à la vie des Olympiens, tels que les ont conçus d'abord les contemporains de Phidias et de Polyclète, puis ceux de Praxitèle et de Scopas. C'est l'âge où les grandes divinités mystiques d'autrefois ont reculé devant les immortels d'essence, de figure et de poésie plus humaine, où peintres et sculpteurs, et d'après eux, plus qu'eux encore les coroplastes, s'attachent à Vénus et à l'essaim d'Amours qui l'environnent, aux Nymphes, aux Pans, aux Silènes, aux Satyres, à ces tendres et voluptueuses figures des amoureuses des dieux, à ces bergers et ces chasseurs, beaux et troublants éphèbes d'allure un peu trop langoureuse pour qui s'humanisaient les déesses.

Partout, traitant ces questions délicates, M. Pottier nous conduit par la méthode la plus sûre. Faisant, lorsqu'il le faut, la part aux abstractions comme au symbolisme, il a bien soin de nous montrer que d'ordinaire, dans cette histoire

du développement et de la transformation des types, les causes de créations et de modifications sont simples, facilement explicables par des raisons naturelles. Voici du reste un exemple qui donne une idée juste de l'esprit vraiment et simplement scientifique de l'auteur. Quiconque s'est occupé des terres cuites a promptement constaté que les images de déesses sont beaucoup plus nombreuses que les images de dieux, et que la disproportion augmente à mesure que la civilisation grecque devient plus florissante. On serait tenté d'expliquer ce fait par des raisons profondes et philosophiques; voici comment M. Pottier résout le problème; nous citons volontiers cette page parmi les mieux venues du volume (p. 39) : « Nous avons montré que, dès les origines, quand la céramique s'efforce de maintenir l'union intime de la poterie et de la statuette, c'est le corps féminin qui sollicite de préférence l'attention des modeleurs. Il y a là une prédilection artistique qu'expliquent la beauté plus ample des formes et la grâce de la physionomie. L'Orient y mêle bientôt une idée religieuse en faisant de l'idole féminine l'image de la fécondité universelle. Le génie grec était par tempérament trop philosophique et trop amoureux du beau pour oublier cette double doctrine contenue dans les œuvres des précédentes civilisations. Le type de la déesse-mère résume l'essence panthéiste de sa religion, qui, dans la variété multiple des divinités olympiennes, ne perd jamais de vue l'unité de la force agissante. En outre, les yeux de ses artistes sont plus sensibles que d'autres au charme des attitudes féminines. Dans leur effort persévérant pour rendre les effets des draperies, c'est au modèle féminin surtout qu'ils se réfèrent, tandis que la nudité habituelle des hommes offre au ciseau du statuaire des difficultés sérieuses dont il n'a pas encore appris à triompher. La religion et l'art sont donc d'accord pour attribuer aux représentations de la femme un rôle prépondérant[1]. »

Nous ne pouvons qu'indiquer ainsi, d'une manière générale, les questions auxquelles touche la plus grande partie du livre; l'histoire des religions antiques n'y est d'ailleurs en jeu qu'en passant; mais le dernier chapitre, sur la desti-

1. Disons en passant que nous avons été un peu surpris de voir M. Pottier se départir de sa rigoureuse et prudente méthode, justement dans les pages auxquelles fait allusion la première phrase citée. Nous n'admettons pas sans scrupule la confusion que M. Pottier croit avoir été établie à l'origine entre les deux branches distinctes de la céramique, la fabrication des figurines et celle des poteries. « Remarquons, dit M. Pottier (p. 13), que le vase s'est toujours prêté à des rapprochements avec la structure humaine, type de toute proportion élégante et sculpturale. Ne disons-nous pas encore le col, les lèvres, les oreilles, la panse, le pied d'un vase? Qu'est-ce autre chose que l'aveu inconscient du modèle éternel d'où dérivent la plupart des œuvres produites par des mains humaines? Enfin, sans aller chercher un symbolisme trop profond dans des ustensiles de ménage, ne peut-on croire que le choix du corps féminin n'a pas été absolument fortuit? L'idée de contenance et de récipient, la ressemblance des parois du vase avec de larges flancs éveillaient naturellement cette assimilation chez des esprits un peu ingénieux. » Les restrictions de M. Pottier ne prouvent-elles pas qu'il se sentait là sur un terrain peu solide?

nation des terres cuites, est tout entier un important chapitre d'histoire religieuse. M. Pottier y a résumé dans quelques pages lumineuses un mémoire latin qu'il a publié en 1883 (*Quam ob causam Græci in sepulcris figlina sigilla deposuerint*, Paris, Thorin), et qui méritait de devenir accessible à un plus grand nombre de lecteurs.

M. Pottier a posé la question très nettement : « Plusieurs fois il nous est arrivé de faire allusion aux emplacements sur lesquels on recueillait des terres cuites. Nous avons surtout signalé des nécropoles, quelquefois des sanctuaires, plus rarement des habitations privées. Ce sont les trois genres de résidences que l'antiquité paraît avoir assignées à ce petit peuple de statuettes. Le lecteur a pu se demander souvent quel motif avait amené les anciens à déposer des figurines d'argile dans leurs tombeaux, dans leurs temples ou dans leurs maisons (p. 263). » La solution du problème importe beaucoup à l'histoire des sentiments religieux, de la dévotion aux divinités, et du culte des morts. M. Pottier a tour à tour examiné les principales théories relatives à la destination des terres cuites.

Les terres cuites sont-elles, comme l'a voulu Biardot, des objets symboliques employés dans les mystères dionysiaques, et qui n'étaient placés que dans les tombeaux des initiés? Sont-ce de simples bibelots, ornements des habitations humaines, que les défunts emportent avec eux dans la tombe comme souvenirs de leurs goûts et de leurs richesses terrestres? C'est l'opinion de Welcker, de MM. Lüders, von Rohden, Lenormant, Martha, Cartault. Ou bien faut-il admettre avec MM. Heuzey, Ravaisson, Frœhner, Reinach, Furtwængler, que les figurines de terre cuite sont des images de divinités qu'on place auprès des morts pour le protéger? Ou enfin — et c'est l'avis de MM. Rayet, Collignon, Houssaye, Cartault — « les figurines de terre cuite représentent-elles des offrandes faites aux morts, au lieu et place des victimes humaines que la religion ancienne commandait de sacrifier sur le tombeau ? ».

M. Pottier discute et réfute ces quatre théories. A la première il oppose son caractère de rêverie obscure et vague; aucun texte ne l'appuie, aucun fait ne l'autorise, et beaucoup la combattent, ceux-ci entre autres que les terres cuites sont très fréquentes dans les tombeaux d'enfants, à qui leur âge interdisait toute initiation, et qu'elles sont surtout rares dans les tombeaux de l'Attique, bien qu'en Attique surtout se soit répandu le goût de l'initiation et des mystères éleusiniens.

Le second système a bien plus d'autorité. Qu'était en effet le tombeau pour les peuples d'Orient et pour la Grèce même aux âges primitifs ? La demeure où le défunt vivait une autre vie, où il devait retrouver non seulement ce qui devait soutenir son existence nouvelle, mais encore ce qui faisait le charme de sa demeure et de sa vie terrestres, vases à boire, fioles à parfums, boîtes à fard, miroirs, etc., qu'on a pu nommer le mobilier funéraire. M. Pottier est ici fort prudent, et ne nie pas la vérité de ces idées primitives sur la mort et la sépul-

ture ; mais si le raisonnement peut être juste pour le mobilier funéraire, — encore croyons-nous que sur ce point M. Pottier fait trop de concessions — est-il prouvé que les anciens eussent le goût que nous leur prêtons des « bibelots et des objets d'étagère ? » Ces statuettes trouvées dans les niches des maisons pompéiennes n'ont-elles pas, malgré leur aspect familier, un sens intimement religieux? Ces niches ne sont-elles pas de véritables laraires ? M. Pottier ajoute avec beaucoup de finesse que d'ailleurs la plupart des terres cuites recueillies dans les tombeaux, Déméter et Coré, Bacchus des Mystères, Sirènes douloureuses, Eros appuyés sur leurs torches renversées, n'ont jamais été faites pour orner, à simple titre d'objets d'art ou de curiosité, les maisons des vivants ; elles ont une signification ou religieuse ou funéraire.

Quant à penser que les figurines sont des images de divinités protectrices, le principe, dit M. Pottier, est juste pour la série des siècles qui s'étend des origines de l'art hellénique jusqu'au IVe siècle ; et, la tradition persistant, on conçoit que les images des dieux aient eu longtemps, dans les tombeaux, la même destination. Mais que dire des sujets empruntés à la vie familière, que malgré les efforts d'une dialectique subtile on arrive difficilement, depuis le milieu du IVe siècle, à rattacher aux idées anciennes sur la vie d'outre-tombe, et sur le besoin de protection divine qui suit le mort enseveli dans les ténèbres souterraines ? « La petite fille assise et écrivant sur son diptyque, dit M. Pottier, le jeune garçon prenant une leçon de lecture sous la surveillance de son précepteur, le groupe du pédagogue avec ses élèves, celui des personnages jouant au jeu de dames, etc., et tant d'autres compositions amusantes ou gracieuses de l'art céramique n'ont plus rien à faire avec les idées de protection assurée au mort par la présence d'idoles saintes (p. 271) ».

Enfin la dernière théorie, que l'on peut appeler théorie de la substitution, et qui veut montrer dans la coutume récente la transformation de la coutume barbare qui, aux temps homériques, faisait égorger sur le bûcher de Patrocle quatre coursiers, neuf chiens et douze jeunes Troyens, ou sacrifiait Polyxène sur le tombeau d'Achille, la théorie de la substitution ne satisfait pas davantage M. Pottier. Il n'admet ces homicides barbares que comme des exceptions monstrueuses et ne croit pas que ces rites aient pu servir de base à un usage si répandu que l'offrande des terres cuites, en admettant que le souvenir s'en fût conservé à travers les siècles (p. 276). Il ajoute que malgré la présence de sujets familiers dans les tombes du VIe et du Ve siècle, un long espace de temps s'est écoulé entre l'âge homérique et les âges classiques, pendant lequel la coutume des terres cuites funéraires ne semble pas avoir existé, et qu'on se figure malaisément une tradition des époques barbares se renouant même atténuée, même transformée, après des siècles de civilisation progressive.

Nous ne saurions trop louer toutes ces pages d'exposition et de controverse. M. Pottier n'est jamais obscur, ni infidèle à exprimer les pensées et les systèmes des autres ; sa discussion est un modèle de précision et de bon sens, il

donne un exemple heureux de cette méthode qui vient si fort et si justement en honneur chez les archéologues de notre École d'Athènes, et qui se résume en deux termes, observation rigoureuse, interprétation simple et prudente des textes et des faits. Ces mêmes qualités précieuses se retrouvent dans l'exposé du système que M. Pottier oppose aux précédents. Le voici tel qu'il l'a formulé lui-même : « L'industrie céramique n'a pas pour objet unique les rites d'ensevelissement. Elle a quatre débouchés, d'une importance à peu près égale : les jouets d'enfants, l'ornementation des chapelles privées dans l'intérieur des maisons, les offrandes apportées aux dieux dans leurs temples, les dons faits aux morts. Chacune de ces catégories donne naissance à un groupe spécial de terres cuites : tel genre de statuettes a un rôle bien marqué de jouets, un autre s'associe de préférence au culte des dieux pénates, un troisième est fabriqué à l'usage particulier des pèlerins qui se rendent dans les sanctuaires, un quatrième s'adresse exclusivement à la clientèle des nécropoles. Mais, en dehors de ces produits dont l'attribution est déterminée, les modeleurs en fabriquent un bien plus grand nombre qui, n'ayant aucun caractère précis, sont à même de satisfaire à tous les besoins du public. C'est un domaine commun où chacun puise à son gré, une catégorie neutre, de plus en plus pourvue de sujets familiers à partir du IVe siècle ; l'art s'y exerce en pleine liberté, sans autre guide que sa propre inspiration ou les leçons de la statuaire contemporaine. Les types qui en font partie représentent la vie humaine sous tous ses aspects. Ils n'ont aucune destination spéciale dans l'esprit de celui qui les façonne. C'est l'acheteur qui leur donnera une signification précise, en les plaçant dans une maison, dans un temple, dans un tombeau. Ces images seront un cadeau d'amitié, une idole protectrice du foyer, un ex-voto pieux, une offrande funéraire, suivant l'intention du donateur (p. 278-79). »

Il nous semble difficile qu'on ne se rende pas aux arguments assemblés par M. Pottier en faveur de sa thèse. Le premier il a compris et montré qu'il ne faut pas isoler en un groupe à part les terres cuites trouvées dans les tombeaux, et négliger toutes les autres ; il a tenu compte non seulement des renseignements donnés par les fouilles de nécropoles, mais aussi de ceux que donnaient les explorations de temples ; il y a joint les leçons des textes et des monuments figurés : la conclusion s'est présentée d'elle-même, c'est que les terres cuites, sauf des exceptions toujours faciles à expliquer, n'ont par elles-mêmes aucune signification religieuse, à plus forte raison funéraire ; elles sont essentiellement indifférentes, mais chacun peut leur donner un sens précis ; le même coq plein de cailloux peut être un simple hochet, un ex-voto pieux, une figurine funéraire ; la même jolie tanagréenne sera la poupée d'une fillette, l'offrande qu'elle consacrera à Diane, protectrice des jeunes filles, la compagne qui dormira avec elle dans le même tombeau ; c'est l'intention du donateur qui fait tout, comme dit M. Pottier, qui applique par exemple à une cérémonie funéraire ce qu'elle aurait pu destiner à toute autre cérémonie.

Mais s'il en est ainsi, n'est-il pas vrai de dire que le livre de M. Pottier ouvre un jour tout nouveau sur les croyances populaires des anciens, des Grecs en particulier? Chez eux, comme chez les peuples modernes, c'est par les offrandes que se manifeste surtout la dévotion populaire ; les cœurs simples, de foi candide, sont généreux envers la divinité dont ils invoquent la bonté tutélaire, et leur reconnaissance s'exprime naïvement par les dons matériels. Les chapelles des églises chrétiennes comme les autels païens se couvrent d'ex-voto suspendus, mais chaque âge, chaque pays a ses ex-voto qu'il préfère. Les terres cuites et tous les bibelots qu'on peut leur assimiler nous montrent comme le choix des Grecs était libre, comme leurs idées sur ce point étaient larges, et comme la religion pouvait se mêler chez eux de la façon la plus intime aux actions les plus communes, aux objets les plus familiers.

Aussi nous avions raison de penser que les prétentions de M. Pottier sont trop modestes. Précieux pour l'histoire de l'industrie, disons de l'art des coroplastes, précieux pour la connaissance raisonnée des figurines, précieux pour l'histoire de la dévotion hellénique, ce petit livre est digne des deux superbes volumes que M. Pottier, avec son collaborateur, M. Salomon Reinach, a consacrés à ses fouilles, désormais célèbres, de Myrina.

PIERRE PARIS.

CHRONIQUE

Publications récentes. — Les trois premiers mois de l'année 1891 nous ont apporté une moisson plus abondante qu'à l'ordinaire de livres, et même de gros livres, sur des sujets d'histoire religieuse. La plupart seront l'objet de comptes rendus spéciaux; ici nous nous bornons à les annoncer.

Notre collaborateur, M. *Goblet d'Alviella*, a publié chez Leroux *La Migration des symboles* (in-8 de 343 p.). Plusieurs parties de cet ouvrage ont déjà paru dans les *Mémoires de l'Académie de Belgique* et dans diverses revues, notamment ici-même (t. XX, p. 135). Les symboles étudiés par M. Goblet d'Alviella sont principalement la croix gammée ou tétrascèle, l'arbre paradisiaque, le globe ailé, le caducée phénicien et le triçula bouddhiste. Outre que ces divers mémoires ont été complétés depuis leur publication première, ils gagnent beaucoup par le fait seul d'être réunis en un beau volume illustré, puisque leur juxtaposition permet mieux au lecteur de suivre l'auteur dans les déductions d'ordre général auxquelles il veut nous conduire. Le principal bénéfice que M. Goblet d'Alviella a tiré de ces études est, en effet, d'avoir dégagé quelques-unes des conditions générales des symboles religieux et d'avoir ainsi, par une méthode rigoureuse, relevé du discrédit où l'avaient fait tomber de fâcheuses exagérations, l'histoire du symbolisme religieux.

M. *Maurice Vernes* continue, avec le zèle d'un apôtre, la conversion des critiques de l'Ancien Testament à une méthode réformée et à une doctrine de rajeunissement des écrits bibliques. Jusqu'à présent, le succès ne paraît pas couronner ses efforts, mais M. Vernes se console à la pensée que les premières déclarations de l'école grafienne ne rencontrèrent pas davantage un écho favorable, et il pense que ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de frapper à coups répétés sur les esprits récalcitrants jusqu'à ce qu'ils se rendent à merci. Aussi prend-il et reprend-il, sous toutes les formes, la thèse qui lui est chère, que la Bible juive, y compris les Prophètes, est l'œuvre de docteurs qui écrivaient environ de 400 à 200 avant notre ère. Après le *Précis d'Histoire Juive* de 1889 et les *Résultats de l'Exégèse biblique* de 1890, voici les *Essais bibliques* et *Du prétendu polythéisme des Hébreux* en 1891 et, pour un avenir prochain, *Les plus anciennes poésies bibliques*.

Les *Essais bibliques* (Leroux; in-12 de XIV et 372 p.) ne sont que la réimpression d'une série de sept mémoires déjà publiés à part ou dans diverses revues,

sur la Question du Deutéronome, la Méthode en littérature biblique, la Date de la Bible, les Travaux de M. d'Eichthal, etc. M. Vernes, d'une part, a voulu fortifier sa thèse en la présentant successivement à divers points de vue; d'autre part, il a montré comment il entend appliquer ses principes dans les deux études sur les « Populations primitives de la Palestine » et sur « Jephté et le droit des gens ». Les juges compétents connaissent déjà ces travaux.

Il en est autrement du volume que M. Vernes vient de publier dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études. On sait que depuis 1889 la Section des Sciences religieuses de cette École a entrepris, à l'exemple de la Section des Sciences historiques et philologiques, la publication d'une collection de travaux et de mémoires où chacun des professeurs insère, sous sa propre responsabilité et à son tour d'inscription, le fruit de ses études. L'exiguïté des crédits disponibles ne permet guère que la publication d'un volume par an. Le premier volume avait été l'œuvre collective de la Section, afin de donner une idée de la nature de l'enseignement qui s'y donne. Les tomes II et III — ce dernier sous presse — sont constitués par le grand travail dans lequel M. Vernes s'efforce d'établir, avec tous les détails nécessaires, la thèse dont il est l'auteur. Quelle que soit l'issue de la discussion à laquelle il convie ses adversaires, la science critique ne saurait que profiter du débat élargi en de telles proportions. Car, soit que les défenseurs des conclusions généralement adoptées aujourd'hui dans l'école dite critique repoussent victorieusement les attaques de M. Vernes, soit que celui-ci parvienne à établir le bien fondé de tout ou partie de ses affirmations dites réformatrices, la connaissance du développement littéraire et religieux du peuple juif en sortira plus complète et plus solide.

Le titre choisi par M. Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, ne donne qu'une idée inexacte du contenu du premier volume que nous avons sous les yeux. Le sous-titre est plus exact : *Essais critique sur la Religion du peuple d'Israël suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques* (Paris. Leroux; gr. in-8 de 415 p.; 7 fr. 50). M. Vernes, en effet, étudie successivement les sanctuaires du peuple d'Israël, les simulacres et les emblèmes divins, les fêtes et les sacrifices, l'alliance du Sinaï, le clergé et les prophètes, en recueillant chaque fois les renseignements que fournissent les livres historiques, les livres législatifs, les livres prophétiques et, lorsqu'il y a lieu d'en tenir compte, les hagiographes. Son but est bien plutôt de justifier l'idée qu'il s'est faite de l'origine post-exilienne de tous les écrits bibliques que de démontrer la permanence du monothéisme chez les Hébreux.

Tandis que M. Vernes trouble la critique biblique dans la satisfaction d'un triomphe bien mérité, les esprits fascinés par le Bouddhisme ne cessent pas de plaider sur tous les tons les mérites du « Lotus de la bonne Loi ». Nous ne nous occupons pas ici des rêveries de la Théosophie bouddhiste, dont un de nos collaborateurs, qui a vu de près les chefs de ce mouvement bizarre, a résumé les doctrines une fois pour toutes il y a déjà plusieurs années (t. X, p. 43 et 161).

L'*Essai sur la philosophie bouddhique* de M. *Augustin Chaboseau* (Paris, Carré; in-8 de 251 p.) a tout au moins le mérite de dégager l'idole bouddhiste des fantasmagories de l'ésotérisme théosophique; mais nous craignons que ce ne soit pour abonder d'autant plus dans une autre illusion non moins spécieuse, qui consiste à se faire un Bouddhisme philosophique à l'usage du monde occidental qui soit si bien dégagé de toutes les scories de ses manifestations historiques et positives qu'il n'ait plus qu'une existence idéale. On peut lire tout le volume de M. Chaboseau sans se douter que le Bouddhisme est, avant tout, une religion de moines, et que nulle part il ne s'est établi sans provoquer un ritualisme excessif. Cela ne diminue pas la beauté d'une partie des enseignements moraux qu'il propage, mais cela suffit à établir combien il est impropre à alimenter la vie spirituelle de nos races occidentales, avides d'action et de vie. M. Chaboseau voit le Bouddhisme à travers les lunettes d'un philosophe et il n'a pas la moindre notion de la méthode historique.

Le culte des empereurs dans la société gréco-romaine est moins populaire que le Bouddhisme parmi ceux de nos contemporains qui sont en quête d'une religion nouvelle, mais il a eu, une fois de plus, le privilège d'attirer l'attention de quelques-uns de nos historiens compétents. M. l'abbé Beurlier lui a consacré sa thèse française de doctorat ès lettres, en Sorbonne, *Le Culte impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien* (Paris, Thorin; 7 fr. 50). Après avoir recherché les origines du culte des empereurs, M. Beurlier en poursuit l'histoire, d'abord jusqu'à Constantin. Il décrit les honneurs rendus aux empereurs et les fêtes célébrées pour les glorifier, soit à Rome, soit dans les assemblées provinciales, soit dans les municipes; il passe en revue les institutions et les personnages consacrés à ce culte, aussi bien les corporations créées expressément dans ce but que les anciens collèges qui ont subordonné peu à peu leurs fonctions religieuses premières au culte impérial, aussi bien le culte des collèges publics que celui des collèges privés et des particuliers. Seuls, les Juifs et les Chrétiens font exception; leur opposition est traitée dans un chapitre particulier. La dernière partie de cette thèse — l'une des meilleures qui ait paru dans ces dernières années — est consacrée au culte impérial après Constantin. M. l'abbé Beurlier a traité ce sujet après beaucoup d'autres. Il lui était difficile de faire beaucoup de découvertes sur un terrain déjà tant de fois battu. Il a du moins su être complet, et l'on a pu dire avec raison que, jusqu'à la découverte de nouveaux documents, son livre peut être considéré comme épuisant le sujet.

Mais un sujet est-il jamais épuisé? Au moment même où paraissait la thèse de M. Beurlier, nous recevions le premier fascicule des *Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble* pour 1891, qui contient un remarquable mémoire de M. *Ed. Beaudouin*, professeur à la Faculté de droit, sur *Le Culte des empereurs dans la Cité narbonnaise*. M. Beaudouin a voulu faire pour la Narbonnaise, d'après les inscriptions du tome XII du *Corpus*, ce que M. Hirschfeld

a fait jadis pour l'Afrique, après la publication des inscriptions de l'Algérie par Renier, une monographie qui épuise le sujet et qui ne laisse pas de côté, ainsi qu'on a coutume de faire dans les travaux plus généraux, les prêtres municipaux des empereurs, les flamines des cités. Il n'a pas pu avoir connaissance de la thèse de M. Beurlier; autrement il aurait, sur ce point, fait exception en sa faveur. Le mémoire de M. Beaudouin est le fruit d'une étude très approfondie, très documentée, et d'une portée plus générale que le titre ne le ferait supposer. La conclusion qu'il a le plus à cœur de faire prévaloir, c'est que dans les provinces d'Occident, comme en Italie, le culte personnel à des empereurs vivants ou à des personnages de la famille impériale encore vivants n'a guère appartenu qu'à Auguste lui-même ou aux princes de sa famille. M. Beaudouin a eu le tort, semble-t-il, de prendre pour terme fondamental d'appréciation le culte des empereurs tel qu'il était pratiqué en Italie. C'est là qu'il était certainement le plus sobre. Nous lui reprocherions aussi volontiers de traiter les inscriptions et les médailles un peu trop comme des textes de lois, sans tenir compte du caractère plus indéterminé notamment des inscriptions votives. L'association d'un personnage impérial et d'une divinité n'équivaut pas à leur identification, cela ne fait pas doute, mais elle établit entre eux un rapport d'analogie qui, dans la dévotion populaire, se traduit par une assimilation pratique. Le fascicule des *Annales* qui paraîtra au mois de juin contiendra la suite du mémoire.

L'histoire religieuse a été particulièrement favorisée cet hiver par les candidats au doctorat ès lettres. Si M. Beurlier a consacré sa thèse au culte des empereurs, M. *F. Allègre*, maître de conférences à la Faculté des lettres de Lyon, a consacré une autre thèse à l'une des divinités les plus intéressantes pour l'historien de la religion gréco-romaine, à la Fortune, à Tyché : *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées* (gr. in-8 de 243 p.; Paris, Leroux; forme le t. XIV de la « Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon »). Tyché apparaît tout d'abord dans Hésiode comme nymphe des eaux. Elle devient la déesse bienveillante, présidant au bonheur en général. M. Allègre étudie la genèse de cette évolution et, lorsqu'elle est achevée, il est amené à étudier le rôle de la déesse, son rapport avec l'idée de la Providence dans la religion grecque au v^e^ siècle et avec l'idée du hasard, les rapprochements et les identifications de Tyché avec d'autres divinités et enfin son culte, notamment sous la forme de Tyché des villes et des particuliers. La troisième partie traite des représentations figurées de la déesse. Les conclusions de M. Allègre ont été vivement discutées à la soutenance. Dans notre prochaine livraison, nous publierons un article de notre honorable collaborateur, M. Bouché-Leclercq, qui les soumettra à un examen approfondi, digne de l'importante contribution que l'auteur a apportée à la science des religions.

L'événement principal dans le domaine de nos études a été cet hiver l'apparition depuis longtemps annoncée des deux gros volumes de M. *Gaston Boissier*,

La fin du paganisme. Études sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e^ *siècle* (Paris, Hachette; 2 vol. gr. in-8 de 462 et 516 p.). Déjà d'importants fragments nous en avaient été communiqués dans diverses revues, notamment dans la *Revue des Deux-Mondes*. Sautant par dessus le III^e^ siècle, pourtant d'un si grand intérêt pour l'histoire religieuse, M. Boissier achève sa *Religion romaine*, désormais classique, par le récit de la substitution du christianisme à l'ancienne religion. Son livre commence à la conversion de Constantin. Ce qui en fait le grand intérêt, c'est moins ce qui touche à l'histoire proprement dite de l'Église, que l'étude détaillée de la façon dont le christianisme s'accommoda des traditions et des habitudes de l'éducation romaine et se revêtit des dépouilles de la culture antique. La fin du tome I^er^ « Comment les éléments sacrés et profanes se sont fondus ensemble dans le christianisme » et la plus grande partie du tome II, consacrée à la poésie latine chrétienne et à la description de la société païenne du IV^e^ siècle, sont particulièrement intéressants pour les historiens ecclésiastiques, parce qu'ils y goûteront une connaissance exquise des lettres latines par un lettré qui n'a pas dédaigné ce que ses collègues considèrent en général comme une décadence et qu'ils y trouveront, sous une forme très agréable, beaucoup de renseignements précieux sur la composition et les mœurs de la société après le triomphe officiel du christianisme. Nous y reviendrons.

Le bel ouvrage de M. Boissier trouve son complément dans un livre non moins intéressant qui a paru en même temps, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps* (Hachette; gr. in-8 de VIII et 334 p.) par M. *Aimé Puech*, professeur adjoint à la Faculté des lettres de Rennes. M. Boissier, en effet, s'est occupé d'une façon presque exclusive de la société et de la littérature latines. M. Puech a fait de Jean Chrysostome le centre d'un large tableau de la société chrétienne orientale. Ce sont bien deux mondes différents. La séparation des deux empires d'Orient et d'Occident est faite dans les mœurs, dans les lettres et même dans l'Église, avant d'être définitivement acquise dans la politique. Le livre de M. Puech est la reproduction du mémoire que l'Académie des sciences morales et politiques a couronné en 1890, dans le concours sur la question suivante : « Exposer, d'après les œuvres de saint Jean Chrysostome, quelles étaient les mœurs de son temps, et discuter, au point de vue moral, la manière dont il les juge ». Après avoir présenté le grand orateur qui vient déposer à sa barre, M. Puech traite successivement des classes de la société, de la famille, de la religion, des spectacles, de la cour et de l'empire. Une vive sympathie pour Chrysostome anime l'auteur, sympathie bien compréhensible pour l'une des plus nobles figures de l'antiquité chrétienne, mais qui ne va pas jusqu'à rendre son historien aveugle pour les faiblesses de l'Église de ce temps. Ce qui nous manque dans l'ouvrage de M. Puech, c'est ce que nous trouvons justement dans les deux volumes de M. Boissier, l'analyse de l'adaptation du christianisme aux idées et aux mœurs de la société païenne orientale, soit dans une nature distinguée comme celle de Chrysostome, soit dans le monde de beaucoup inférieur

auquel il s'adresse. Une critique plus détaillée reprendra plus d'une assertion de l'auteur; mais, dans son ensemble, ce livre est d'un grand intérêt et fait honneur à M. Puech.

Ce n'est pas non plus en quelques lignes d'une chronique que l'on peut parler comme il convient d'une autre thèse de doctorat ès lettres de M. *P. Imbart de la Tour*, maître de conférences à la Faculté des lettres de Bordeaux, sur *Les Élections épiscopales dans l'Église de France du* IX^e^ *au* XII^e^ *siècle* (Paris, Hachette; gr. in-8 de XXXI et 554 p.). M. Imbart de la Tour a voulu suivre, pièces en mains, la décadence du principe électif dans l'Église de France. Il a fort bien vu que, pour comprendre cette situation qui se fixe définitivement au XI^e^ siècle, il fallait remonter jusqu'à Charlemagne. Dans les deux premières parties, l'auteur analyse les éléments de la procédure et du droit électoral au IX^e^ siècle. Il part de là pour étudier les transformations internes et externes du régime électoral et leurs rapports avec les transformations de l'état social pendant les siècles suivants. Il montre les grands papes du XI^e^ siècle luttant en faveur du droit populaire. M. Imbart de la Tour reconnaît qu'il serait contraire à la vérité historique de prétendre que la réforme n'ait beaucoup accru l'influence de la papauté dans les élections (p. 418). Mais il n'en conclut pas moins que la papauté s'efforça de rétablir l'ancienne coutume, sans indiquer que, dans l'état réel de l'Église d'alors, la suppression des droits ou des empiétements (comme on voudra) des souverains laïques et la limitation incessante du pouvoir métropolitain par les papes rendaient ce prétendu rétablissement de l'ancienne coutume illusoire et ne profitaient en réalité qu'à la papauté. M. Imbart de la Tour est dominé par une conception de la papauté qui tient plus du dogme que de l'histoire.

Il nous reste à signaler quelques ouvrages, datant de 1890, où l'historien religieux qui étudie le moyen âge ou la Réforme trouvera d'utiles renseignements. Ce sont d'abord les *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, par M. *B. Hauréau* (t. I^er^, Klincksieck; in-8 de VII et 406 p.), où l'on trouvera des renseignements sûrs touchant la date et la provenance d'un grand nombre de sermonnaires, de poèmes et de traités qui renferment de si curieux détails sur la vie sociale, les croyances populaires, le niveau intellectuel, moral ou religieux du moyen âge. Ce volume est à rapprocher de l'édition des « *Exempla* » de Jacques de Vitry, publiée récemment en Angleterre par M. Crane pour la Folk-lore Society, et d'un recueil de textes publié récemment par M. L. Kotelmann sous le titre de *Gesundheitspflege im Mittelalter* (Leipzig, Voss), qui fournit un grand nombre d'extraits des sermonnaires relatifs à la manière de vivre du XIII^e^ à la fin du XV^e^ siècle.

Ce sont ensuite deux ouvrages relatifs à l'histoire de la Réforme en France, *Quelques pages sur l'histoire des Huguenots*, d'*Eugène Bersier* (Paris, Fischbacher; in-12 de XVI et 230 p.) et la *Réforme française avant les guerres civiles* de M^me^ *C. Coignet*. Ce dernier est une œuvre de vulgarisation écrite par une femme d'une intelligence distinguée et d'un esprit généreux. Dans le volume

où les amis de M. Bersier ont recueilli des discours relatifs à l'histoire des Huguenots, il y a plus que de la simple vulgarisation. Les études sur Coligny, sur les Académies protestantes, sur l'accueil que la révocation de l'Édit de Nantes rencontra auprès des grands personnages de l'époque et sur l'industrie des refugiés français, reposent sur un fond très solide de connaissances directement puisées aux sources et, en maint endroit, la forme, toujours très heureuse, s'élève jusqu'à la haute éloquence. Ce petit volume mérite de prendre rang parmi les chefs-d'œuvre de la littérature historique de notre temps.

Le livre de M. *Lanson* sur *Bossuet* (Lecène-Oudin; in-18 de XII et 522 p.) n'est pas moins solidement étayé d'informations très précises. Mais c'est une apologie plutôt qu'une étude littéraire ou historique; et quand M. Lanson, non content de faire de Bossuet le maître de la belle éloquence classique, prétend encore le présenter comme le modèle de l'historien, du penseur, du moraliste et du politique pour le XIXe siècle, il fait du tort à son héros à force de vouloir l'exalter. Il ne fait plus œuvre d'historien, en ne se bornant pas à juger Bossuet dans le milieu auquel il appartient, et il fournit lui-même des armes pour réfuter ses paradoxes, comme le lui a fort spirituellement montré M. Jules Steeg, dans la livraison de mars de la *Revue Pédagogique* (p. 193 et suiv.).

Nécrologie. — Le mois d'avril a enlevé à la science religieuse de langue française deux hommes qui, à des titres divers et avec des méthodes différentes, lui ont rendu de précieux services. Le 8 avril, M. EDMOND DE PRESSENSÉ est mort à Paris, à l'âge de soixante-sept ans. M. de Pressensé a été l'un des hommes qui ont fait le plus d'honneur à sa génération par la droiture de sa vie et par l'inaltérable dévouement qu'il a témoigné pour toutes les causes libérales, non seulement pendant les dernières années de sa vie, mais à une époque où il y avait quelque mérite à braver les rigueurs officielles. Ce libéralisme politique et ecclésiastique s'alliait chez M. de Pressensé à des convictions religieuses fermement orthodoxes. Il a été en France, avec M. Bersier, le représentant le plus éminent du système des églises libres, séparées de l'État et soutenues par les seules souscriptions de leurs adhérents. Il a mené de front l'activité pastorale, la vie politique et le travail scientifique. Quand la mort l'a enlevé, après une longue et douloureuse agonie, il était sénateur et membre de l'Académie des sciences morales et politiques; il n'avait pas cessé d'être pasteur.

M. de Pressensé était avant tout orateur. Sa pensée se coulait naturellement dans la forme du discours. C'est là ce qui fait le mérite et la faiblesse à la fois de son œuvre scientifique. Nous avons analysé et critiqué ici-même les principaux volumes de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne* (t. XV, p. 203; t. XVIII, p. 212; t. XX, p. 217). On y trouve trop souvent le ton de l'apologète; on regrette parfois, comme dans son *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre* qui a eu sept éditions, que les convictions dogmatiques de l'auteur arrêtent le libre essor de la méthode critique moderne. L'érudition y est hâtive et parfois improvisée. Mais, malgré tous ces défauts, les ouvrages histo-

riques de M. de Pressensé n'en conservent pas moins une réelle valeur par le souffle généreux qui les anime, par le talent de l'auteur pour faire revivre les scènes du passé telles qu'il les voit, enfin par les services qu'ils ont rendus et qu'ils rendent encore à la science en faisant pénétrer, dans un monde trop souvent fermé par son étroitesse dogmatique, une partie des conclusions les mieux établies de l'histoire scientifique du christianisme. Nous ne saurions, en particulier, oublier ici la large part que M. de Pressensé a faite à l'histoire des religions dans la nouvelle édition de son *Histoire des trois premiers siècles de l'Église*. Il avait compris la nécessité d'élargir l'histoire de l'Église en tenant compte des autres religions au milieu desquelles ou à la suite desquelles celle-ci a pris son essor. En dehors des ouvrages déjà mentionnés, l'histoire religieuse moderne doit encore à M. de Pressensé : *Le Concile du Vatican, son histoire et ses conséquences politiques et religieuses ; La liberté religieuse en Europe depuis 1870 ; L'Église et la Révolution française ; Alexandre Vinet, d'après sa correspondance inédite avec Henri Lutteroth*.

Autant M. de Pressensé était l'homme de la parole publique, autant M. Édouard Reuss était l'homme de cabinet, le savant tout entier concentré sur ses livres et absorbé par ses cours. Il est mort, le 15 avril, à Strasbourg, sur cette terre alsacienne où il avait toujours vécu et à laquelle il appartenait par toute les fibres de sa personnalité. Il avait atteint l'âge de quatre-vingt-six ans et se reposait de son immense labeur dans le cadre merveilleux de l'une des plus belles bibliothèques privées qu'un théologien ait jamais possédée. Il avait eu le rare privilège d'achever l'œuvre à laquelle il s'était consacré dès sa jeunesse et à laquelle il a voué toute sa vie. Rien n'avait pu le détourner de la tâche qu'il s'était assignée, ni les controverses ecclésiastiques, ni les considérations intéressées, ni même les terribles catastrophes dont l'Alsace a été la victime. Sa conscience de savant était inflexible, sa persévérance au travail, infatigable. Il la été le type du bénédictin protestant. Édouard Reuss était la personnification ra plus accomplie de cette école de théologie de Strasbourg, dont la place est marquée dans l'histoire de la pensée au XIX^e^ siècle. Il réunissait en lui les qualités de l'esprit allemand et de l'esprit français, l'érudition minutieuse, la science massive qui, pendant la plus grande partie de ce siècle, ont été le privilège de l'Allemagne, et la clarté de conception, la netteté dans la disposition des pensées qui caractérisent la manière française. Aussi son œuvre a-t-elle acquis une valeur universelle et durable et son influence a-t-elle été éminemment féconde sur les diverses générations d'étudiants qui se sont succédé au pied de sa chaire.

La Bible, voilà quel fut l'objet constant de ses études. Tantôt il montre de quelle façon se sont formés les divers livres qui la composent dans sa *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments* ; tantôt il retrace l'histoire de la pensée chrétienne primitive telle qu'elle se déroule dans les écrits bibliques, comme dans les deux volumes de son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle*

apostolique; tantôt encore il établit de quelle façon le recueil biblique s'est formé, dans son *Histoire du Canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne.* Il la suit à travers les âges dans ses divers modes de publication. Ici, il s'occupe des bibles historiées du moyen âge et des traductions de la Bible dans *Die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks* ou dans les *Fragments littéraires et critiques sur l'Histoire de la Bible française.* Ailleurs, il dresse le catalogue magistral de toutes les éditions du recueil sacré dans la langue originale, comme dans sa *Bibliotheca Novi Testamenti Græci.* Enfin, il résume les fruits de son étude prolongée dans les quatorze volumes de *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, qui demeureront comme le monument classique de l'interprétation critique du plus grand livre de l'humanité dans notre littérature théologique française moderne.

C'est surtout dans son application à l'Ancien Testament que la critique de Reuss a été initiatrice. Il est le véritable père du système que l'on appelle ordinairement, du nom d'un autre théologien, le système de l'école grafienne, et qui est aujourd'hui généralement admis dans ses grandes lignes par tous les critiques indépendants de la tradition ecclésiastique. Nos lecteurs ont assez souvent eu l'occasion d'en faire connaissance dans cette Revue pour qu'il ne soit pas nécessaire de le reproduire à nouveau. L'homme de cabinet, l'hébraïsant paisible a opéré ici une véritable révolution, d'autant plus intéressante qu'elle n'était en aucune façon inspirée par des sentiments hostiles à l'Église ou par des passions anti-religieuses, mais qu'elle procédait exclusivement du désir de faire mieux comprendre le livre saint.

Ses travaux sur *Flavius Joseph* et sur les *Sybilles chrétiennes* se rattachent aussi à l'étude du siècle apostolique et de la Bible. N'en peut-on pas dire autant, jusqu'à un certain point, de l'autre grande entreprise à laquelle M. Reuss a attaché son nom, l'édition magistrale de toutes les œuvres de Calvin (*J. Calvini Opera quæ supersunt*)? Commencée avec le concours de MM. Baum et Cunitz, elle a été achevée par Édouard Reuss seul. Déjà quarante-deux volumes grand in-4° à deux colonnes ont paru chez Schwetschke, à Brunswick. Ce qui reste à publier est complet en manuscrit. Il y a plusieurs années déjà que M. Reuss nous montrait les cahiers prêts pour l'impression.

Ainsi, non seulement Édouard Reuss, après l'annexion de l'Alsace, a donné à la France sa principale œuvre, *La Bible*, mais encore il a consacré une grande partie de sa verte vieillesse à donner une édition définitive du plus grand théologien français du XVI^e^ siècle. La France lui doit un souvenir reconnaissant. Et nous qui lui devons tant, comme tous ceux de notre génération qui ont fait des études bibliques, nous avons à cœur de lui adresser l'expression de notre pieuse gratitude. J. R.

Nouvelles diverses. — 1° Notre collaborateur M. *Audollent* s'est acquitté d'une mission épigraphique en Algérie, avec la collaboration de M. *J. Letaille*, du mois d'octobre 1889 au mois de février 1890. Le rapport circonstancié des

résultats de cette mission a été inséré dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome (t. X) et en tirage à part (Rome, Cuggiani). Les résultats obtenus par les deux explorateurs intéressent à la fois l'épigraphie chrétienne et païenne. L'Algérie a déjà beaucoup donné aux épigraphistes; si elle était méthodiquement explorée, elle fournirait certainement une moisson bien plus abondante encore.

— 2° Nous avons reçu de M. *Léon Pineau* un petit volume de la collection de contes et chansons populaires publiée par Leroux : *Les Contes populaires du Poitou*. Aucun de ces récits n'offre une grande originalité. L'histoire des croyances populaires n'y puisera pas de documents nouveaux. Ce n'est pas l'éditeur qu'il faut en accuser. Il a opéré sur un sol pauvre, mais il a mis une grande simplicité dans ses récits et la table analytique et alphabétique de la fin permettra aux chercheurs d'y retrouver facilement les éléments de comparaison avec des contes d'autres régions. M. Pineau a eu raison de penser que cela vaut mieux que de se lancer à l'étourdi, soi-même, dans le folk-lore comparé.

— 3° La *Revue théologique* de Montauban a cessé de vivre par suite du départ de M. Bois, doyen de la Faculté de théologie, qu'une douloureuse maladie oblige à quitter ses travaux [1]. Mais elle disparaît sous son ancienne forme pour reparaître sous le titre de *Nouvelle Revue de théologie et des Questions religieuses* et elle cesse d'être dirigée par M. Bois père, pour être dirigée par M. Henri Bois, fils du précédent. Le programme dogmatique reste le même; mais on nous promet plus de variété et plus de régularité. Les questions religieuses y seront traitées à côté de la théologie pure.

— 4° Il convient de signaler dans le cahier de janvier-février du *Journal asiatique*, une note de M. *de Harlez* sur le *Yi-King, sa nature et son interprétation*, qui a pour but de justifier l'auteur des reproches que son système de traduction de ce livre mystérieux lui a valus. « Il y a donc à choisir, écrit M. de Harlez (p. 170), entre un système qui fait du Yi-king, sans y rien changer, un livre comme tous les autres, ayant un sens en toutes ses parties, celles-ci étant bien coordonnées, qui en explique la transformation d'une manière très naturelle fondée sur l'histoire, et qui lui enlève tout ce qu'elle a d'irrationnel en soi; et cet autre, fondé sur une tradition nullement antique, qui représente le livre chinois comme un recueil de soixante-quatre tissus de non-sens, de sottises inimaginables, ayant chacune pour titre un son dépourvu de sens tout comme le reste, et dont rien ne justifie le caractère tellement irrationnel que les commentateurs se contredisent souvent eux-mêmes, parce que leur bon sens naturel les éloigne des explications reçues et les force à reconnaître la vraie nature du vieux King. »

M. de Harlez estime que le Yi a été transformé en livre de consultation du sort. Les devins ont été amenés à faire abstraction de la signification de l'en-

1. Depuis la rédaction de cette Chronique, M. Bois est décédé.

semble et des différentes sentences dans leurs rapports mutuels. Les titres des chapitres ont été laissés de côté; leur valeur s'est perdue. Quant aux « kouas » ou hexagrammes, ce sont des figures servant à la divination et pouvant fournir matière à différents horoscopes, ou des signes de numérotation. Le système du savant sinologue de Louvain a tout au moins l'avantage de la vraisemblance sur tous ceux qui ont été présentés jusqu'à présent et qui étaient parfaitement incompréhensibles.

ANGLETERRE

Publications récentes. — *W. M. Ramsay. The historical geography of Asia Minor* (Londres, Murray; in-8 de VI et 495 p.). M. Ramsay parcourt depuis de longues années les régions encore si mal connues de l'intérieur de l'Asie Mineure. Il est célèbre par le grand nombre d'inscriptions et de monuments qu'il a retrouvés et dont tous les recueils archéologiques ont parlé. La Société géographique de Londres a eu la bonne idée de publier dans ses « Supplementary papers » (t. IV) le résumé de ses admirables études historiques sur la géographie de l'Asie Mineure. Ce travail rendra les plus grands services à tous ceux qui s'occupent de l'histoire profane ou ecclésiastique de ce pays, d'une part en leur faisant connaître les grandes voies de communication aux diverses époques historiques, d'autre part en leur offrant les renseignements géographiques les plus complets sur les cités et les évêchés des diverses provinces de l'Asie Mineure et, parfois même, de précieuses données sur les cultes locaux qui y ont fleuri autrefois. L'ouvrage de M. Ramsay est un livre à consulter plutôt que d'une lecture facile.

Studia biblica et ecclesiastica, II. (Oxford, Clarendon Press). Les membres de l'Université d'Oxford qui s'occupent d'études bibliques et d'histoire ecclésiastique, continuent avec une sage lenteur la publication d'un recueil destiné à faire connaître les résultats de leurs recherches. Le premier volume a paru en 1885 ou 1886. Le second a vu le jour il y a quelques semaines. On y remarque un travail très nourri du savant bibliothécaire de la Bodléienne, le Dr Neubauer, sur les titres des Psaumes, une monographie de M. Bigg sur les Homélies clémentines, et un mémoire de M. F. H. Woods sur l'Origine et les rapports réciproques des évangiles synoptiques. M. Woods considère notre Évangile de Marc comme la base originale des deux autres, sans recourir à l'hypothèse d'un Proto-Marc. Le présent volume, on le voit, n'offre rien de bien nouveau. Il est intéressant plutôt comme symptôme des efforts tentés par quelques hommes très compétents pour répandre parmi les gens d'Oxford la méthode et les conclusions de la théologie indépendante. Dans les dernières livraisons d'une excellente Revue qui, plus que les *Studia biblica* d'Oxford, pourrait contribuer à l'éducation théologique de l'Angleterre, il s'agit de l'*Expositor*, M. le professeur Sanday a traité d'une façon intéressante cette même question de l'origine de nos évangiles synoptiques.

Nouvelles diverses. — 1° *Les Congrès de Londres.* Il se tiendra cet été plusieurs congrès à Londres. Le 1er octobre, les *folkloristes* tiendront le leur à la Société des antiquaires. Il y aura quatre sections : celle des coutumes et institutions traditionnelles sera présidée par M. Fréd. Pullock ; celle des contes populaires, par M. E. Sydney Hartland ; et la section de mythologie, par le professeur Rhys.

C'est au commencement de septembre que doit se réunir à Londres le *Congrès des Orientalistes*, du moins d'une partie d'entre eux. On sait, en effet, qu'à la suite de certains incidents du Congrès de Stockholm, la discorde règne au camp de ces messieurs. Les uns veulent se réunir à Londres en septembre 1891, les autres à Oxford en 1892. Comme toujours, le conflit se complique ici de considérations personnelles et de froissements d'amour-propre. Il n'appartient pas à des étrangers de se mêler des dissensions intestines des savants anglais. On peut toutefois exprimer le regret qu'il ne se trouve pas en Angleterre quelques personnes assez autorisées pour se mettre à la tête d'un mouvement de réconciliation. L'Angleterre était appelée par les intéressés à rétablir l'ordre dans le monde des congressistes. Elle donnerait un singulier démenti à ceux qui avaient eu confiance en elle, si, par suite de misérables querelles personnelles, elle n'aboutit à autre chose qu'à consacrer le schisme.

— 2° L'éditeur Murray annonce pour l'été prochain une nouvelle édition, revue et augmentée, de l'ouvrage bien connu de M. Monier Williams : *Brahmanism and Hinduism*, qui fait pendant au livre classique du même auteur sur le Bouddhisme.

— 3° Les cours et conférences institués à *University Hall* (Gordon Square, Londres, W. C.) pour familiariser les esprits cultivés de la capitale anglaise avec les résultats de la science religieuse moderne, sont confiés pour le trimestre d'avril-juillet à M. James Martineau, qui parlera de l'Évangile de Luc, à M. Ch. Hargrove, qui fera connaître les conclusions de la théologie critique sur le IVe évangile, à M. Wicksteed, qui décrira la croissance d'une religion nationale, et à M. Armstrong, qui analysera les moyens par lesquels l'homme peut connaître Dieu.

HOLLANDE

Au moment où les travaux de MM. Bellangé, Ernest Havet et Maurice Vernes tendent à reporter après l'exil du peuple juif la rédaction de tous les livres de l'Ancien Testament, y compris les livres prophétiques, l'étude de la période si obscure de l'histoire juive, qui s'étend d'Esdras aux Macchabées, offre un intérêt tout spécial. On accueillera donc avec plaisir le mémoire que M. le professeur Kuenen a publié dans les *Mémoires de l'Académie des sciences des Pays-Bas* (3e série, VII) sur la *Chronologie de la période persique de l'histoire juive.* M. Kuenen s'est attaché particulièrement à l'hypothèse que M. van Hoonacker,

de Louvain, à brillamment soutenue dans le *Muséon* de 1890, d'après laquelle la venue d'Esdras en Judée, à la tête d'une colonie juive, doit être placée en 397, dans la septième année d'Artaxerxès II Mnemon, et non en 458, dans la septième année d'Artaxerxès Ier Longuemain. La solution de ces difficultés chronologiques est d'un grand poids dans le débat sur la formation de l'Hexateuque.

HONGRIE

Les cahiers trimestriels de mars et de juin 1890 du *Hittudományi Folyóirat* (Bulletin théologique), rédigé en langue magyare sous la direction du Dr Jean Kiss, recueil que nous avons déjà signalé comme une preuve de l'activité intellectuelle du clergé catholique en Hongrie, renferment deux études qui nous intéressent : l'une est du Dr Kiss lui-même, elle a été lue à la Société Saint-Étienne ; intitulée « La lumière d'Asie » et « La lumière du monde », elle porte sur le Bouddhisme. L'autre, dont l'auteur est le Dr Alexandre Giesswein, a pour objet le « Livre des morts de l'ancienne Égypte » ; il a été lu à l'Académie hongroise.

(*Communication de M. E. S.*)

ÉTATS-UNIS

M. *Francis Ellingwood Abbot*, le philosophe américain bien connu, vient de publier, sous le titre de *The way out of agnosticism or the philosophy of free religion* (in-18 de XI et 83 p. ; Boston, 1890), un résumé du cours de philosophie qu'il a donné en 1888, à l'Université de Harvard. Dans cet opuscule, qui résume et complète les vues déjà exposées dans son ouvrage *Scientific Theism*, il développe les principales propositions qui donnent tant d'originalité et de profondeur à sa tentative de reconstituer une théologie rationnelle, en s'appuyant sur les données d'un réalisme en opposition avec les tendances prédominantes de la philosophie contemporaine. Se séparant à la fois du phénoménisme, du subjectivisme et même du réalisme transfiguré d'Herbert Spencer, qu'il dénonce comme une simple métamorphose du nominalisme, il s'efforce de démontrer l'intelligibilité infinie de l'Univers, non seulement dans les relations de ses éléments, mais encore dans la constitution intime de son unité. S'élevant ensuite au-dessus des conceptions mécaniques et même organiques du monde qui peuvent simplement nous fournir un panthéisme plus ou moins franchement matérialiste, il arrive à trouver l'unité absolue de l'Univers dans « la réalisation éthique de l'idéal infini de Dieu qui se réflète dans l'idéal fini de l'homme, comme le soleil se réfléchit dans la goutte de rosée ».

Tel est, à l'en croire, le seul principe qui puisse non seulement attribuer une validité objective à la loi morale, mais encore fournir une base inébranlable à la religion de l'avenir. Il n'est pas inutile de rappeler ici que M. Carrau, en

exposant le système de M. Abbot dans son volume sur la *Philosophie religieuse en Angleterre*, a présenté la doctrine religieuse scientifique du penseur américain comme un heureux amendement à celle de M. Spencer.

(*Communication de M. le comte Goblet d'Alviella.*)

ÉGYPTE

Les fouilles de M. Grébaut à Deïr el Bahari. Notre compatriote, M. Grébaut, a eu la bonne fortune de découvrir à Deïr el Bahari, au fond d'un puits de 15 mètres de profondeur, l'entrée d'une série de souterrains dans lesquels ont été cachées jadis 163 momies. Les plus récentes datent de la XXI^e^ dynastie. Les sarcophages sont généralement d'une belle conservation. Ils portent en grande majorité les noms de prêtres ou de prêtresses d'Ammon. Cette découverte permet d'enrichir notre connaissance de l'ancienne religion égyptienne. D'abord il sera d'un grand intérêt d'avoir l'histoire d'une série de prêtres se succédant pendant plusieurs siècles. De plus, les sarcophages de ces prêtres ne ressemblent pas aux autres. Du relevé très sommaire qu'en a fait M. Grébaut pour en dresser l'inventaire, il résulte qu'ils présentent un grand nombre de figures et de scènes nouvelles et qu'ils fournissent dès à présent plusieurs renseignements inconnus sur la signification de certains êtres symboliques.

Outre les sarcophages, la cachette contenait encore soixante-quinze statuettes en bois, renfermant à l'intérieur chacune un papyrus. On peut espérer obtenir ainsi une connaissance exacte du rituel thébain des XX^e^ et XXI^e^ dynasties. Le dépouillement de ces richesses est commencé à l'heure actuelle. Nous saurons bientôt à quoi nous en tenir.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES [1]

I. Académie des Inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 13 *février* : M. *Héron de Villefosse* fait connaître quelques-uns des résultats les plus intéressants des explorations archéologiques de M. *de la Martinière* au Maroc : une inscription votive en caractères phéniciens trouvée à Lixus ; trente-cinq inscriptions, à Volubilis, parmi lesquelles une dédicace de *cultores domus Augustæ* de l'an 158 ; une épitaphe romaine qui doit se lire de droite à gauche, comme si elle était en caractères phéniciens.

M. *Salomon Reinach* interprète les bas-reliefs d'un autel découvert au XVIII[e] siècle dans la Côte-d'Or, à Mavilly. Les personnages sculptés sur ce monument qui se compose de deux dés superposés, ne sont ni des divinités gauloises, ni des druides avec leurs élèves comme on l'a prétendu. Ce sont les douze grands dieux du Panthéon romain ; seul, le serpent à tête de bélier est spécifiquement gaulois. Il faut noter aussi qu'Apollon est représenté sous forme d'un enfant, ce qui correspond à la qualification *bonus puer* qui lui est donnée dans les inscriptions gauloises et à l'épithète Maponus, qui se retrouve dans le gallois « mapon » avec le sens d' « enfant mâle ».

M. *Delisle* présente un ouvrage de M. l'abbé *Fourrière* : *La mythologie exposée d'après la Bible.*

— *Séance du* 20 *février* : M. *Geffroy* écrit de Rome que le P. *Germano*, continuant ses fouilles au Cœlius, sous la basilique des Saint-Jean et Saint-Paul, a trouvé des peintures probablement du VIII[e] siècle, qui représentent des scènes de la Passion, et que M. le professeur *Lanciani* a retrouvé, non loin de la Chiesa nuova, dans les déblaiements provoqués par l'aménagement du Corso Vittorio Emmanuele, le Terentum ou Tarentum, lieu célèbre où se célébraient les jeux séculaires et auquel se rattachent quelques-unes des plus anciennes légendes de Rome.

Parmi les ouvrages présentés, nous relevons celui du P. *A. C.* : *La tribu de*

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou communications qui concernent l'histoire des religions.

Wagap (Nouvelle Calédonie), d'après les notes d'un missionnaire mariste; et *La cathédrale de Chartres, le tour du chœur*, par M. *F. de Mély*.

— *Séance du 27 février* : M. *Hamy* entretient l'Académie de la mission archéologique au Tonkin, confiée par le Ministère de l'Instruction publique à M. *Dumoutier*. Celui-ci, notamment, a retrouvé les ruines de Hoa-Lu, la capitale du Tonkin après l'expulsion des Chinois par Dinh-Tien-Hoang, le roi des dix mille victoires, vers 970 de notre ère. M. Dumoutier a constaté l'existence de deux temples consacrés au culte des familles royales de Dinh et de Lê et, au haut d'une falaise calcaire, le monument funéraire de Dinh-Tien-Hoang avec de nombreuses inscriptions.

M. *Maspero* analyse l'ouvrage dans lequel M. *Édouard Naville* a résumé les résultats de ses fouilles à *Bubastis* (t. VIII, de l' « Egypt Exploration fund »). Il y a retrouvé le fameux temple décrit par Hérodote, reconstruit à plusieurs reprises et en dernier lieu sous la XXII^e^ dynastie. Bubastis fut une des capitales des Hyksos. On y trouve des statues de leurs rois.

— *Séance du 6 mars* : M. *Geffroy* écrit de Rome que M. *Wilpert*, chapelain du Campo Santo au Vatican, a découvert, dans la catacombe des Saints-Pierre et Marcelin, une chambre dont la voûte est ornée de peintures représentant des épisodes de la vie du Christ (annonciation, adoration des mages, guérison de l'aveugle-né) et le Seigneur, entouré d'élus, présidant au jugement. Les angles portent des orantes. Ces peintures seraient du III^e^ siècle.

M. *de Mély* communique un mémoire sur les vêtements épiscopaux conservés à l'hospice de Lisieux et attribués à saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbery, au XII^e^ siècle. Il établit par une minutieuse analyse que ces vêtements ne peuvent être antérieurs au XIII^e^ siècle et qu'ils ont vraisemblablement appartenu à saint Thomas de Canteloup, de la famille de Gournay. Il y a eu confusion entre les deux prélats (la suite à la séance du 13 mars).

M. l'abbé *Duchesne* présente un travail de M. *E. Rodoconachi* sur le *Saint Siège et les Juifs*. L'auteur décrit le Ghetto de Rome au moyen âge et la tolérance relative dont les Juifs avaient le bénéfice dans la ville des papes.

— *Séance du 13 mars* : M. l'abbé *Duchesne* entretient l'Académie des fouilles entreprises par M. G'Sell, maître de conférences à l'École supérieure des lettres d'Alger, à Tipasa, dans la basilique de Sainte-Salza. Le sarcophage de la sainte, placé sur un socle rectangulaire, au centre de l'édifice, a été retrouvé en morceaux. Sur le pavé, entre le socle et l'abside, une inscription en sept hexamètres barbares donne le nom de la sainte. A l'intérieur de la maçonnerie du socle on a trouvé une épitaphe païenne de Fabia Salza, morte à soixante-deux ans et qui était sans doute de la même famille que la sainte.

M. *Perrot* expose les résultats des fouilles entreprises par M. *Lebègue*, à Martres-Tolosanne (Haute-Garonne). On y a trouvé plusieurs centaines de bustes de l'époque gallo-romaine, amoncelés sur un même point et presque tous mutilés. Ces mutilations ne peuvent provenir que d'une destruction volontaire.

Elles ne sont pas le fait d'une inondation ou d'un cataclysme. Il ne saurait pas davantage être question ici de débris d'un atelier de sculpture, puisqu'il n'y a aucune trace de déchets. M. Perrot estime qu'il y avait jadis en cet endroit un temple consacré à Hercule et une riche villa, et que les trésors qui y étaient accumulés ont été brisés volontairement par les chrétiens ou par les barbares au IVe siècle.

M. *de Vogüé* donne des nouvelles des fouilles du P. *Delattre* à Carthage, en 1890. Comme au cours de l'année précédente, il a trouvé de nombreux tombeaux contenant des vases, des lampes, des colliers égyptiens. Pour la première fois il a découvert un vase portant une inscription : « Abdaal mort »; en caractères araméens semblables à ceux des papyrus et des « ostraca » trouvés en Égypte.

Parmi les ouvrages présentés, nous remarquons : *La modernité des prophètes*, par M. Ernest Havet ; *Le dossier du donatisme*, par M. l'abbé Duchesne ; *Saint Urbain de Troyes*, par M. Albert Babeau.

— *Séance du* 20 *mars* : M. *Geffroy* écrit de Rome que la nécropole de Falérie, d'où l'on a déjà tiré les éléments d'un véritable musée installé près de Rome, dans la villa du pape Jules, a fourni encore de nouvelles tombes des IIe et IIIe siècles avant Jésus-Christ, avec des inscriptions falisques. — A Vada près Savone (Vadum Sabatium) on a trouvé de nombreux ex-voto, notamment deux mains panthées dont l'une est dédiée à Sabazius. — M. de Rossi a donné une conférence publique dans la catacombe de Pontien, sur le Janicule. Cette catacombe est remarquable par ses peintures de caractère oriental et par son baptistère qui est alimenté par une source d'eau vive.

M. *Léon Heuzey* communique de nouveaux renseignements historiques puisés aux inscriptions des monuments chaldéens découverts par M. de *Sarzec* à Tello (l'ancienne Sirpoula). On établit peu à peu la filiation des patésis ou rois-prêtres et l'on reconnaît que ces personnages ne diffèrent pas autant qu'on le croyait des anciens rois. Dans ces temps reculés la royauté est religieuse ; le roi exerce aussi la fonction du prêtre.

M. *Motse Schwab* signale des coupes magiques avec inscriptions hébraïques trouvées, l'une à Cannes, les autres en Suziane par M. et Mme Dieulafoy. Ce sont de précieux spécimens de paléographie hébraïque.

M. *Renan* présente un ouvrage de M. *J. Rhys*, *Studies in the Arthurian legend*.

— *Séance du* 25 *mars* : M. *Hamy* reprend le compte rendu des fouilles que la Société archéologique de Djokjokarta a entreprises, à Java, dans la plaine de Prambanan, avec le concours de M. Yzerman et du Dr Grœneman. Ses communications précédentes avaient porté sur les monuments bouddhiques. Les nouveaux travaux ont mis à jour les *ruines civaïtes* : des chambres intérieures qui avaient un caractère funéraire, puisqu'on a retrouvé sous les statues des dieux des puits cinéraires ; des galeries extérieures, enfouies dans des alluvions, et toutes

pleines de débris ; quatre rangées de bas-reliefs dont M. Hamy montre les reproductions photographiques et dont une partie se rapporte au Ramayana. L'édifice central était consacré à Civa et à sa famille ; la plaine même de Prambanan portait autrefois le nom de Chandi-Loro-Djongrang, qui n'est autre que le nom indigène de l'épouse de Civa, Dourgo. Mais autour de cet édifice central il y en a d'autres consacrés à Brahma et à Vichnou.

M. *Heuzey* communique diverses planches inédites des *Découvertes en Chaldée* de M. de Sarzec. On y remarque des cylindres gravés de proportions inusitées. Les scènes reproduites sont des exploits d'Izdubar, l'Hercule chaldéen, luttant contre des animaux fantastiques ; des épisodes de la vie pastorale, notamment des bergers contemplant un aigle qui emporte dans les airs un homme. On se rappelle l'épisode analogue de Galgamès ou du Persée chaldéen, de Ganymède et de nombreux héros des contes populaires arabes ou persans.

M. *G. Bénédite* rend compte à l'Académie de sa seconde mission épigraphique dans la presqu'île du Sinaï, qui a élevé à 2,400 le nombre des inscriptions recueillies pour le *Corpus inscriptionum semiticarum*. C'est surtout dans le Firân que la récolte a été abondante. Au contraire, le pays d'Akabah, à l'est, n'a presque rien donné et semble avoir été redouté jadis des pèlerins nabatéens, comme il est redoutable aujourd'hui par le fait des Alaouîn.

— *Séance du* 3 *avril* : M. *Heuzey* décrit une *masse d'armes de Goudéa*, trouvée par M. de Sarzec dans ses plus anciennes fouilles et donnée par lui au Musée du Louvre. Elle est taillée dans une pierre qui vient des montagnes élamites, non loin de la mer. Elle est formée par trois têtes de lion adossées et porte une inscription au nom de Goudéa, roi-prêtre de Sirpoula. L'inscription confirme des lectures déjà proposées par feu M. Arthur Amiaud et prouve que, chez les anciens Chaldéens, il y avait des masses d'armes sacrées, exposées dans les temples, comme symboles de la puissance royale et divine. Elles pouvaient, en effet, servir à la fois de sceptre et de massue.

— *Séance du* 10 *avril* : M. *Julien Havet* lit, au nom de M. *F. Robiou*, de Rennes, un mémoire sur l'état religieux de la Grèce et de l'Orient au temps d'Alexandre. Il passe en revue successivement la Grèce, la Thrace et l'Asie Mineure et expose les éléments du syncrétisme religieux qui se développera après les conquêtes d'Alexandre. L'auteur cherche à déterminer les croyances et les sentiments religieux des peuples qui vont être conquis.

— *Séance du* 17 *avril* : M. *Renan* présente à l'Académie une analyse de l'étude de M. *Jean Réville* sur la valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche dans l'histoire des origines de l'épiscopat, étude qui a paru dans le tome XXII de cette Revue.

II. **Journal Asiatique.** — *Janvier-février* : *E. Aymonier*. Première étude sur les inscriptions tchames. — *J. Halévy*. La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite). — *W. Bang*. Prolégomènes au fargard III. — *C. de Harlez*. Le Yi-king, sa nature et son interprétation.

III. Revue des Deux-Mondes. — 15 *février* : *Anatole Leroy-Beaulieu.* Le Juif et l'antisémitisme. Les griefs contre les Juifs. Le grief religieux. — *A. Rambaud.* L'impératrice byzantine. = 1er *mars* : *André Chevrillon.* Dans l'Inde : Agra et Delhi (voir le n° suivant). = 1er *avril* : *James Darmesteter.* Les prophètes d'Israël et leur dernier historien.

IV. Revue des questions historiques. — 1er *avril* : *Vacandard.* Saint Bernard et la royauté française.

V. Revue des Langues romanes. — *Avril-Juin* : *Chabaneau* et *Reynaud.* Légendes pieuses en provençal du XIIIe siècle.

VI. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *X.* 4-5 : *Fabre.* La perception du cens apostolique dans l'Italie centrale en 1291. — *Le Blant.* De quelques statues cachées par les anciens. — *Audollent.* Mission épigraphique en Algérie. — *Duchesne.* Le dossier du donatisme.

VII. Journal des Savants. — *Janvier* : *Barthélemy Saint-Hilaire.* Le Çatapatha-Brâhmana (voir les nos suiv.). — *Ch. Lévêque.* Damascius. — *J. Girard.* Un empereur byzantin au Xe siècle. — *R. Dareste.* Les assemblées provinciales dans l'empire romain. = *Février* : *Paul Janet.* OEuvres du cardinal de Retz (voir le n° suiv.). — *A. Puech.* Priscilliani quod superest. — *M. Berthelot.* Sur la trace des écrits alchimiques grecs.

VIII. Revue Bleue. — 3 *janvier* : *Jean Honcey.* Chrétiens de lettres (voir le 24 janvier). = 10 *janvier* : *G. Bapst.* Le rôle des femmes dans les Mystères du moyen âge. = 17 *janvier* : *E. Faguet.* L'humanisme en France au XVIe siècle. = 28 *février* : *Gaston Boissier.* Le christianisme et l'éducation romaine au IVe siècle. = 18 *avril* : *Fr. Passy.* Edmond de Pressensé.

IX. Bulletin de la Soc. R. de géographie d'Anvers. — *XV.* 2 : *Baguet.* Les Indiens Parecis. Traditions et mythologie des Indiens du Brésil.

X. Mélusine. — *Mars-avril* : *H. Gaidoz* et *Th. Volkov.* La fraternisation. — *O. Crusius.* L'opération d'Esculape. — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

XI. Romania. — *Janvier* 1891 : *M. Batchiouchkof.* Le débat du corps et de l'âme (sur la légende du moyen âge connue sous ce nom). — *Paul Meyer.* Le cantique provençal des Trois Maries.

XII. Annales du Midi. — *Avril* 1891 : *E. Cabié.* Sur trois chartes albigeoises concernant les origines de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem.

XIII. Annales de l'Est. — *Avril* : *A. Fournier.* Une épidémie de sorcellerie en Lorraine aux XVIe et XVIIe siècles.

XIV. La Révolution française. — *Février* : *F. Aulard.* Le culte de la raison (voir les nos suiv.). — *Baudin des Ardennes.* Du fanatisme et des cultes (réimpression).

XV. Revue des Études Juives. — *XXI* : *J. Læb.* La littérature des pauvres dans la Bible. Les psaumes (fin). — *J. Halévy.* L'histoire de Michée. Le lit d'Og, roi du Basan. — *H. Graetz.* Un point de repère dans l'histoire de David. — *J. Perles.* Abron ben Gerson Aboulrabi.

XVI. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — *Janvier* : *H. Dannreuther*. Le martyr Augustin Marloret et son frère Martin (1506-1586). — *A. Dupin de Saint-André*. Une Église réformée disparue (Reuilly en Touraine). — *Ch. Pradel*. Lettres du pasteur de Rouffignac (voir le n° suiv.). — *A. Chenot*. Thomas la Grue (réfugié en Hollande). = *Février* : *N. Weiss*. Germain Colin et la Réforme à Angers (1535-1545). — Jacques Cabrit, pasteur du refuge. — *A. Lods*. Pierre Ribes (pasteur du désert). = *Mars* : *J. Pannier*. La loi du 15 décembre 1790 sur la restitution des biens des religionnaires fugitifs. — *E. Marcks*. Catherine de Médicis et l'assassinat du duc François de Guise.

XVII. Revue des traditions populaires. — *Février* : *P. Sébillot*. Traditions et superstitions des ponts et chaussées (voir mars). — *R. Basset*. Rupture de la digue de Mareb. — *R. Bayon*. Le diable et l'enfer dans l'iconographie (tableaux de Michel Le Nobletz). — *E. Montet*. La chanson de Bricou (suite). — *R. Basset*. Le feu Saint-Elme. = *Mars* : *R. Basset*. Solaïman dans les légendes musulmanes. — *A. Perraud*. Traditions et superstitions du Dauphiné. — *H. Pellisson*. Superstitions béarnaises. — *Murray Aynsley*. Une légende de sorcellerie en Angleterre. — *R. Basset*. Le culte du marteau chez les Lithuaniens (Le soleil captif). — *G. Fouju*. Pierres qui tournent en Eure-et-Loir. — *P. Lavenot*. La légende du diable dans le pays de Vannes. — *R. Basset*. Les rites de la construction en Océanie.

XVIII. Revue chrétienne. — *Mars* : *G. Monod*. Alexandre Vinet. — *Jean Monod*. Une traduction du N. T. (trad. de M. Stapfer).

XIX. Vie chrétienne. — *Mars* : *C. Piepenbring*. Le prophétisme israélite jugé par M. Renan (voir avril).

XX. Revue du christianisme pratique. — *Mars* : *L. Comte*. Une œuvre de justice et d'assainissement moral. — *C. Correvon*. J. H. Wichern, l'initiateur de la mission intérieure en Allemagne. — *E. Bernard*. Alexandre Vinet d'après une correspondance inédite. — *P. Minault*. Chronique du mouvement catholique social.

XXI. Science catholique. — 1891 : P. 193. *J. Lamy*. Le nom divin Jéhova ou Jahvé devant l'exégèse chrétienne et devant la critique rationaliste. — P. 229. *C. Bourquard*. De l'esthétique d'après les principes de saint Thomas. — P. 241. *F. Cabrol*. La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Courdaveaux (à suivre). — P. 256. *A. Castelein*. La science des religions et les caractères du christianisme. — P. 316. *F. Lagrange*. La nouvelle histoire d'Israël. — P. 336. *J. Souren*. L'Église d'Espagne et les Morisques. — P. 359. *P. Allard* Le culte de Mithra au v^e^ siècle; — Inscription du iv^e^ siècle mentionnant une relique de la vraie croix. — Propagation des religions étrangères dans l'empire romain.

XXII. L'anthropologie. — *II*. 1 : *Carton*. Les mégalithes de Bulla Regia, les alignements des plaines de la Medjerdah et les sépultures du Djebel Herrech.

XXIII. Muséon. — *X.* 1 : *A. van Hoonacker.* Zorobabel et le second temple. — *A. Wiedemann.* Observations sur quelques stèles funéraires égyptiennes.

XXIV. Academy. — 21 *mars* : *Kuno Meyer.* The Ossianic saga. — *K. Kohler.* The eagle of Etan-Gilgamos and his kindred in folklore (voir le 4 avril). = 11 *avril* : *F. Conybeare.* The Persian element in Marcionism. — *L. Casartelli.* The eagle of Etan-Gilgamos and his kindred in folklore. — *J. Colby.* The authorship of the Epistle to the Hebrews. — *A. Sayce.* Isaiah and Phut in the Babylonian inscriptions.

XXV. Athenaeum. — 14 *mars* : John Wesley (revue de plusieurs ouvrages sur Wesley et sur le méthodisme).

XXVI. English historical Review. — *Janvier* : *Macaulay.* The capture of a general council (1241). — *Bateson.* Archbishop Warham's visitation of monasteries (1511). — *Weyman.* Oliver Cromwells kinsfolk.

XXVII. Westminster Review. — *Février* : *Schooling.* Fairytales and science. — *Conybeare.* Recent Oxford theology.

XXVIII. Contemporary Review. — *Mars* : *Farrar.* John Wesley. — *Heath.* The Anabaptists and their English descendents.

XXIX. Nineteenth century. — *Mars* : *Hughes.* John Wesley.

XXX. Scottish Review. — *Avril* : *C. Conder.* The Tell Amarna tablets. — *F. Legge.* The Spanish Inquisition. — Lux mundi.

XXXI. Folk-Lore. — *II.* 1 : *J. Abercromby.* Magic songs of the Finns (suite). — *Gaster.* The legend of the Grail. — *Grant Maxwell.* Slava. — *Andrew St John.* Bhuridatta.

XXXII. China Review. — *XIX.*1 : *Parker.* The propagation of the faith in Corea.

XXXIII. Proceedings of the Soc. of biblical archaeology. — *XIII.* 3 : *Griffith.* The proverbs of Ptah-Hotep. The tomb of Rekhmara at Thebes. — *Evets.* Note on E-anna-du. *N°* 4 : *Macdonald.* Inscriptions relating to sorcery in Cyprus.

XXXIV. Journal of the Asiatic Soc. of Bengal. — *LVIII.* 3 : *Smith.* Graeco-Roman influence on the civilisation of ancient India.

XXXV. Journal of the anthropological Institute. — *XX.* 3 : *Flower.* Exhibition of a fetish, or Ula, from lake Nyassa.

XXXVI. Proceeding of Asiatic Society of Bengal. — 1889 : *V. A. Smith.* Graeco-Roman, influence on the civilisation of ancient India. = 1891 : *L. Waddell.* Note on the Manikthan monolith in the Puraniya district. — *Mammohan Chakravarti.* Uriya inscriptions of the XVth and XVIth centuries, from the temple of Jagarnath at Puri and the temple of Mahâder at Bhuvaneswar. — *P. N. Bose.* Chatisgar, notes on its tribes, sects and castes.

XXXVII. Indian Antiquary. — *XX.* 1 : *Fleet.* The chronology of the eastern Chalukya kings. — *G. D'. Penha.* Folklore in Salsette (voir le n° suiv.). = *N°* 2 : *Fleet.* Ceremony of walking in the fire according to an old

Canarese inscription at Kôṭûr. — *E. Rehatsek.* Notice of the Gulabnama. — *Natesa Sastri.* Folklore in southern India. — *S. Churchill.* An oriental story of Moses. — *R. Temple.* Marriage in China.

XXXVIII. Mitteilungen d. k. deutschen arch. Inst. *Athenische Abteilung.* — *XV.* 4 : *Wolters.* Das Kabirenheiligtum bei Theben. — *Doerpfeld.* Der alte Athenatempel auf der Akropolis. = *Römische Abteilung, V.* 3 : *Petersen.* Tempel in Lokri.

XXXIX. Sitzzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften zu Berlin. — *XI* : *C. Schmidt.* Ueber die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Originalwerke.

XL. Berichte d. k. sächsischen Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig. — *Hist. phil. Klasse.* — 1890. II : *Böthlingk.* Drei kritisch gesichtete und uebersetzte Upanishad mit erklärenden Anmerkungen. Ueber eine bisher arg misverstandene Stelle in der Kaushîtaki-Brahmana Upanishad.

XLI. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XLIV.* 3 et 4 : *Th. Nöldeke.* Der Paradiesfluth Gihon in Arabien. — *G. Bühler.* Açoka's Felsenedicte.

XLII. Hermes. — *XXVI.* 1 : *Wissowa.* Der Tempel des Quirinus in Rom. — *Hirschfeld.* Die flamines perpetui in Afrika.

XLIII. Philologus. — *N°* 3 : *Rohde.* Zu den Bruchstücken der Θεοσοφία — *Stich.* Ad Dionis Chrysostomi orationem Olympicam, I et II. — *Thimme.* Alexander von Abonuteichos.

XLIV. Zeitschrift f. deutsche Philologie. — 1890. *N°* 4 : *Röhricht.* Sagenhaftes und mythisches aus der Geschichte der Kreuzzüge. — *Becker.* Zur Alexandersage. — *Jellinghaus.* Das Spiel vom jüngsten Gerichte.

XLV. Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde. — *XVI.* 2 : *Krusch.* Das Leben des Bischofs Gangerich von Cambrai. — *Günther,* Kritische Beiträge zu den Akten der römischen Synode vom 12 april 732. — *Krusch.* Zu M. Bonnet's Untersuchungen ueber Gregor von Tours.

XLVI. Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswssenschaft. — *IV.* 2 : *Bernheim,* Das Verhältnis der Karolinger zu den Pabstwahlen. Zur Sage von der Päbstin Johanna. — *Finke.* Waldenserprocess in Regensburg (1395). — *Pastor.* Die Originalhandschrift von Platina's Geschichte der Päbste. — *Chroust.* Nachtrag zu den Constanzerconcordaten.

XLVII. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — *XII.* 1 : *Schmitz.* Der Vicariat von Arles. — *Falk.* Wie Kurfürst Friedrich III von der Pfalz in der vorderen Grafschaft Sponheim den Calvinismus einführen wollte. — *Paulus.* Zu Luthers Romreise. — *Jostes.* Zum Heliand.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *III.* 4 : *Veckenstedt.* Die mythischen Könige der arischen Volksheldensage und Dichtung (suite, voir n° 5). — Wendische Sagen der Niederlausitz (suite). — *Vernaleken.* Mythische Volksdichtungen (suite). — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube aus der

Provinz Posen. = *N°* 5 : *Knoop.* Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene, III.

XLIX. Ausland. — 1891. *N°* 4 : *Quedenfeldt.* Krankheiten, Volksmedicin und abergläubische Curen in Marokko (voir les n°ˢ suiv.) = *N°* 5 : *Seler.* Religion und Cultus der alten Mexikaner (suite). — *Post.* Ueber Gottesurteil und Eid (voir n° 6). — *Achelis.* Zur Entwicklungsgeschichte des Teufelglaubens. = *N°* 8 : *G. H.* Neuseeländische Sagen. = *N°* 11 : *Glaser.* Nochmals die adulitanische Inschrift. = *N°* 12 : *Hommel.* Die Astronomie der alten Chaldaeer.

L. Globus. — 1891. *N°* 6 : *Priklonski.* Totengebräuche der Jakuten. — *Marthe.* Buddhistische Heilkunde und ihr Studium in Sibirien. = *N°* 7 : *Brinton.* Das Heidentum im christlichen Yukatan. = *N°* 11 : *Von Seydlitz.* Die Feier des Neujahrs bei den Grusinern.

LI. Beweis des Glaubens. — *Février* : *Grau.* Jesus und die Armut. — *Krümmel.* Die Echtheit des Johannesevangeliums. — *Domansky.* Die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit (fin). — Des Aristides Apologie. — Das Gespräch zwischen Jason und Papiskus.

LII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *N°* 3 : *Mensinga.* Opfertod und Auferstehung Jesu. — *Egli.* Zweiter Commentar zu Wrights syrischem Martyrologium. — *Nippold.* Zu den Aufgaben der heutigen patristischen Forschung. — *Dräseke.* Der Kirchenvereinigungsversuch des Kaisers Michael VIII Palāologos. — *Zeller.* Das odium generis humani der Christen. — *Hilgenfeld.* Zu dem Martyrium der Perpetua.

LIII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XVII.* 2 : *Hillman.* Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas. — *Ginsburger.* Die Anthropomorphismen in den Targumim. — *Görres.* Kirche und Stat vom Regierungsantritt Diokletians bis zum Constantinischen Orientedict (284-324).

LIV. Katholik. — *Février* : *Bäumer.* Zur Geschichte des Breviers. — Sᵗ Johan von Capistrano in Deutschland. — *Zimmermann.* Geschichte der englischen Katholiken unter Jakob I (voir n° suiv.) = *Mars* : *Falk* . Die ewige Anbetung im Mittelalter. — *Baumgarten.* Die Zahl der Weisen aus dem Morgenlande.

LV. Theologische Quartalschrift. — *LXXIII.* 1 : *Seefelder.* Zur Chronologie der Päbste Cornelius und Lucius I (251-254). — *Kock.* Die Auctorität des h. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination.

LVI. Rivista di filologia e d'istruzione classica. — *XIX.* 7 : *Patroni.* Intorno al mito delle Sirene.

LVII. Theologisch Tijdschrift. — *Mars* : *Oort.* Het vaderland van Amos. — *J. Herderschee.* Het slotvers van II Sam. XII. — *W. van Manen.* Een apologeet van Plinius.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

Goblet d'Alviella. La migration des symboles. — Paris. Leroux ; in-8 de 343 p., 7 fr. 50.

E. Krause. Tuisko-land, der arischen Stämme und Götter Urheimat. Erläuterungen zum Sagenschatze der Veden, Edda, Ilias und Odyssee. — Glogau. Flemming ; 10 m.

K. E. Neumann. Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Tractat Meister Eckharts. — Leipzig. Spohr ; in-8 de v et 109 p. ; 2 m. 40.

C. Kiesewetter. Geschichte des neueren Occultismus. Geheimwissenschaftliche Systeme von Agrippa von Nettesheym bis zu Carl du Prel. — Leipzig. Friedrich ; 16 m.

Inscriptiones græcæ Siciliæ et Italiæ additis græcis Galliæ, Hispaniæ, Britanniæ, Germaniæ inscriptionibus, edd. *G. Kaibel* et *A. Lebègue.* — Berlin. Reimer ; in-fol. ; 90 m.

R. Pomeranz. La Grèce et la Judée dans l'antiquité. Coup d'œil sur la vie intellectuelle et morale des anciens Grecs et Hébreux. 1re partie — Paris. Jouaust : in-8 de 90 p.

G. H. Lauers. De wetenschap van den godsdienst. Leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs. Inleiding. — Utrecht. Breyer ; in-8 de 60 p. ; 1 m. 30.

E. Lacoume. Tables de concordance des dates des calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, julien, républicain, etc., établies d'après une nouvelle méthode. — Paris. Cerf.

Ph. Friese. Semitic philosophy, showing the ultimate social and scientific outcome of original christianity in its conflict with surviving ancient heathenism — Chicago. Griggs ; in-12 de xvi et 247 p. ; 1 d.

CHRISTIANISME

A. Harnack. Grundriss der Dogmengeschichte. II. Die Entwicklung des Dogmas im Rahmen der abendländischen Kirche. — Fribourg. Mohr ; in-8 de vi et 138 p. ; 3 m.

E. G. Tarver. Outlines of christian history, from the ascension of the Lord to the present time. — Londres. Frowde ; in-4; 16 sh.

W. Möller. Lehrbuch der Kirchengeschichte. II. Das Mittelalter, 1re partie. — Fribourg. Mohr; in 8 de 240 p.; 5 m. 50.

D. A. Ludwig. Quellenbuch zur Kirchengeschichte. I. Bis zur Alleinherrschaft Konstantins des Grossen. — Davos. Richter; in-8 de VII et 331 p.; 4 m. 80.

J. C. Adams. Christian types of heroism. A study of the heroic spirit under christianity. — Boston. Universalist publ. House; in-12 de III et 208 p.; 0.75 c.

P. Dausch. Die Schriftinspiration. Eine biblisch geschichtliche Studie. — Fribourg. Herder; in-8 de VII et 241 p.; 3 m. 50.

Acta sanctorum Hiberniæ ex codice Salmanticensi, nunc primum integre edita opera C. de Smedt et J. de Backer e Soc. Jesu, hagiographorum Bollandianorum. — Lille. Desclée de Brouwer; in-4 de IV et 979 p., illustré.

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. I. Bibliographie par les pères Augustin et Aloys de Backer, nouvelle éd. par *C. Sommervogel*, I (Abad-Boujart). — Bruxelles. Schepens (Paris, Picard); in-4 de XVII et 1928-X p.

Jules Denys. L'évangile de l'humanité ou le christianisme universel. — Paris. Fischbacher ; in-16 de 203 p.; 2 fr. 50.

A. Weiss. Die Entstehung des Christenthums. — Fribourg. Herder ; in-8 de IV et 158 p.; 1 m. 50.

F. Badham. The formation of the gospels. — Londres. Paul; in-12 de 98 p.: 2 sh. 6.

P. Schmidt. Anmerkungen ueber die Composition der Offenbarung Johannis. — Fribourg. Mohr; in-8 de 54 p.; 1 m. 50.

K. Erbes. Die Offenbarung Johannis kritisch untersucht. — Gotha. Perthes : in-8 de VII et 184 p; 3 m. 60.

A. Duprat. Les harmonies entre le Cantique des cantiques et l'Apocalypse. — Lyon. Vitte ; in 8 de X et 332 p..

A. *Plummer.* The general epistles of St James and St Jude. — Londres. Hodder; in-8 de 480 p.

E. Le Camus. Les origines du christianisme. II. L'œuvre des apôtres. — Paris. Letouzey; in-8; 6 fr.

J. Wilpert. Die Katakombengemälde und ihre alte Copien. Eine ikonographische Studie. — Fribourg. Herder; in-4° de XII et 81 p., ill.; 20 m.

E. Bratke. Das neu entdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus, nach dem Originaltext des Entdeckers Dr B. Georgiades zum ersten Male vollständig herausgegeben. — Bonn. Cohen; in-8 de X et 50 p.

J. Belser. Zur diocletianischen Christenverfolgung. — Tubingue. Fues; in-4 de 107 p.; 3 m.

A. Puech. Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle. Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps. — Paris. Hachette; in-8 de VIII et 394 p.

G. Boissier. La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en occident au IVe siècle. — Paris. Hachette; in-8 de 464 et 516 p.; 15 fr.

J. Mackinnon. Ninian und sein Einfluss auf die Ausbreitung des Christenthums in Nord-Britannien. — Heidelberg. Hörning; in-8 de 39 p.; 80 pf.

S. Hilarii episcopi Pictaviensis tractatus super Psalmos, ed. *A. Zingerle.* — Vienne. Tempsky; in-8 de XXIII et 888 p.; 24 m. (t. XXII du Corpus script. eccl. latinorum de Vienne).

Cypriani, galli poetæ, Heptateuchos. Accedunt incertorum de Sodoma et Jona et ad Senatores carmina et Hilarii quæ feruntur in genesin, de Maccabæis atque de evangelio, ed. *R. Peiper.* — Vienne. Tempsky; in-8 de XXXIX et 348 p.; 10 m. (t. XXIII du C. script. eccl. lat. de Vienne).

R. Castex. Sainte Livrade, étude historique et critique : sa vie, son martyre, ses reliques et son culte. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 285 p.

G. Bonwetsch. Methodius von Olympus. I. Schriften. — Leipzig. Deichert; in-8 de XLVIII et 408 p.; 13 m.

L. Janssens. Le chant grégorien. Sa genèse et son développement. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 36 p.

P. Imbart de la Tour. De ecclesiis rusticanis ætate carolingica. — Bordeaux. Gounouilhou; in-8 de XIII et 140 p.

P. Imbart de la Tour. Les élections épiscopales dans l'Église de France du IXe au XIIe siècle. Étude sur la décadence du principe électif (814-1150). — Paris. Hachette; in-8 de XXXI et 554 p.

U. Rigal. Grégoire VII et ses réformes ecclésiastiques. — Le Vigan. Impr. Vigannaise; in-8 de 92 p.

Abælard's 1121 zu Soissons verurtheilter « Tractatus de unitate et trinitate divina », ed. *R. Stölzle.* — Fribourg. Herder; in-8 de XXXVI et 101 p.; 2 m. 80.

Alberti Magni opera omnia, ed. A. Borgnet. — Paris. Vivès; 7 vol. gr. in-8 à 2 col.

J. von Schulte. Die Summe des Stephanus Tornacensis ueber das Decretum Gratiani. — Giessen. Roth; in-8 de XXX et 280 p.; 10 m.

W. Schirmer. Dante Alighieri's Stellung zu Kirche und Staat, Kaisertum und Papsttum. — Dusseldorf. Schrobsdorff; in-8 de 35 p.; 1 m. 20.

J. Zeller. Histoire d'Allemagne, t. VII. La Réforme, Jean Huss, Martin Luther. — Paris. Didier; in-8; 7 fr. 50.

B. Pons. Martino Lutero riformatore. La sua vita e le sue opere. — Florence; tipogr. Claudiana; in-8 de 428 p.; 3 fr. 50.

Luther's sämmtliche Werke. Briefwechsel, bearbeitet von E. Enders. T. IV, Briefe von Sept. 1522 bis Aug. 1524. — Stuttgart. Vereinsbuchh; in-8 de VIII et 383 p.; 4 m. 50.

V. Doreau. Origines du schisme d'Angleterre. Henri VIII et les martyrs de la Chartreuse de Londres. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de IX et 438 p.

L. Thomas. Théodore de Bèze et la doctrine du dimanche au XVI^e^ siècle. — Genève. Aubert-Schuchardt ; in-8 de 45 p.

C. Cornelius. Kristna kyrkans historia (5^e^ partie). Reformationstidehvarfvet. — Stockholm. Norstedt ; in-8 de 255 p. ; 2 kr. 75.

J. Overton. John Wesley. — Londres. Methuen ; in-8 de 210 p. ; 2 sh. 6.

C. Kenyon. Centenary life of John Wesley. — Londres. W. Scott ; in-8 de 400 p. ; 2 sh. 6.

J. Noordenburg. De christelijke zending der Nederlanders in de XVII^e^ en XVIII^e^ eeuw. — Rotterdam. Wijt ; in-8 de VIII et 194 p. ; 1 fl. 60.

L. Séché. Les derniers Jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours (1710-1870). — Paris ; 2 vol. in-8 de XXXVI et 390-459 p. ; 15 fr.

F. Grimaldi. Les congrégations romaines : guide historique et pratique. — Sienne. Bernardino ; in-8 de XII et 556 p.

A. Zahn. Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche im britischen Weltreich im XIX Jhr. — Stuttgard, Steinkopf ; in-8 de 148 p. ; 1 m 60.

F. H. Brandes. Allgemeine kirchliche Chronik, 37^e^ année (1890). — Leipzig. Dürr ; in-8 de IV et 430 p. ; 5 m.

M. Millioud. La religion de M. Renan. — Lausanne. Benda ; in-12 de 203 p. ; 2 fr.50.

R. Church. The Oxford movement (1833-1845). — Londres. Macmillan ; in-8 de 364 p. ; 12 sh. 6.

Das Christenthum in Uganda. — Riga. Hoerschelmann ; in-8 de 26 p. ; 60 pf.

JUDAISME ET ISLAMISME

C. Wright. An introduction to the Old Testament. — Londres. Hodder ; in-12 de 242 p. ; 2 sh. 6.

H. Brugsch. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägyptischen Felseninschrift. — Leipzig. Hinrichs ; in-8 de III et 162 p., ill. ; 5 m.

A. Weill. Le Lévitique, troisième des cinq livres mosaïstes de Moïse. — Paris. Sauvaître ; 5 fr.

R. Horton. The book of Proverbs. — Londres. Hodder ; in-8 de 428 p. ; 7 sh. 6.

J. Hoffmann. Hiob. — Kiel. Hæseler ; in-8 de 106 p. ; 2 m.

J. Mühlmann. Zur Frage der Makkabäischen Psalmen (Progr. ; Berlin, in-4 de 19 p.).

J. Taylor. The massoretic text and the ancient versions of the book of Micah — Londres, Williams ; in-8 ; 5 sh.

G. Rawlinson. Ezra and Nehemiah : their live and times. — Londres. Nisbet ; in-8 de 180 p. ; 2 sh. 6.

E. Rochat. Étude historique et critique sur la Sapience de Salomon, la pensée

juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne. — Genève. Fick ; in-8 de 100 p.

Maurice Vernes. Du prétendu polythéisme des Hébreux. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. T. I. — Paris. Leroux ; in-8 de 415 p. ; 7 fr. 50 (fasc. 2 de la Bibl. de l'Ec. des Hautes Études. Sciences religieuses.)

N. de Gradowski. La situation légale des Israélites en Russie. I. Du règne du czar Alexis Michaïlowitch au règne du czar Nicolas Ier (traduit du russe). — Paris. Cerf ; 5 fr.

E. van Leeuwen. Prolegomena van bijbelsche godgeleerdheid. — Utrecht. Breyer ; in-8 de VIII et 150 p. ; 1 fl. 50.

J. Mally. Historia sacra A. T. cum introductione. — Gran. Buzarowits ; in-8 de VI et 293 p. ; 3 m. 20.

Saadya de Fayyoum. Commentaire sur le Sefer Yesira ou livre de la création, publié et traduit par *Mayer Lambert.* — Paris. Bouillon ; in-8 ; 10 fr. (fasc. 85 de la Bibl. de l'Ec. des Hautes Études, Sciences hist. et philologiques).

L. Friedländer. La Tosephta, livraison Naschim avec le commentaire Heschek Schlomoh. II. — Presbourg ; in-8 de XVI et 248 p. ; 3 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Charmes. L'Égypte : archéologie, histoire, littérature. — Paris. Calmann Lévy ; 3 fr. 50.

S. Linde. De Jano summo Romanorum deo. — Lund. Möller ; 4 fr.

A. Rzach. Oracula Sibyllina recensuit R. — Leipzig. Freytag ; in-8 de XXI et 321 p. ; 12 m. — Kritische Studien zu den Sibyllinischen Orakeln. — Vienne. Tempsky ; in-4° de 134 p. ; 6 m. 80.

G. Boissier. La fin du paganisme : étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle. — Paris. Hachette ; 2 vol. gr. in-8 ; 15 fr.

P. Herrmanowski. Die deutsche Götterlehre und ihre Verwertung in Kunst und Dichtung. — Berlin. Nicolaï ; 7 m. 50

G. Wissowa. De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectæ. — Marbourg.

C. Weyman. Apulei de Psyche et Cupidine fabula adnotationibus criticis instructa. — Fribourg (en Suisse).

W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 19e livr. — Leipzig. Teubner ; 2 m.

F. Allègre. Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées (t. XIV de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon). — Paris. Leroux ; in-8 de 243 p. ; 5 fr.

G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie (2e série, forme la 1re livr.

du t. XII des « Berliner Studien für classische Philologie und Archäologie). » — Berlin. Calvary; 9 m.

K. Baedeker. Aegypten. Handbuch für Reisende (2e partie). Oberaegypten und Nubien bis zur zweiten Katarakt. — Leipzig. Baedeker; 10 m.

J. Nikel. Die heidnischen Kulturvölker des Altertums und ihre Stellung zu fremden Religionen. — Leipzig. Fock; in-4 de XII p; 60 pf.

RELIGIONS DE L'ASIE

A. Chaboseau. Essai sur la philosophie bouddhique. — Paris. Carré; in-8 de 251 p.; 5 fr.

M. Bloomfield. Contributions to the interpretation of the Veda. 2e série. — Baltimore; 1890.

V. Henry. Les hymnes Rohitas. — Livre XIII de l'Atharva-Veda traduit et commenté. — Paris; in-8 de XII et 56 p.; 4 fr.

C. de Harlez. L'école philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Extrait des « Mém. de l'Ac. de Belgique », t. XLIX). — Bruxelles; 6 fr.

FOLK-LORE

A. Erman. Die Märchen des Papyrus Westcar. — 2 vol.; 41 m.

J. Rhys. Studies in the Arthurian Legend. — Oxford. Clarendon Press.

E. Sydney Hartland. The science of fairy tales. — Londres. W. Scott; in-8 de VIII et 372 p.; 3 sh. 6.

F. Krauss et *C. Grober.* Mehmed's Brautfahrt (Smailagic Meho). Ein Volksepos der südslavischen Mohammedaner.

W. Hertz. Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters. — Munich. Franz; in-8 de 103 p. (Extrait des Mém. de l'Ac. des Sciences de Bavière, XIX. I.).

Jaraczewsky. Beiträge zur Alexandersage. — Tubingue. Fues; in-8 de 34 p.; 80 pf.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

TYCHÉ OU LA FORTUNE

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT [1]

Une abstraction enfermée dans une forme plastique, celle-ci accompagnée d'attributs qui symbolisent les principales applications et conséquences de l'idée abstraite, voilà ce que paraît avoir été la Τύχη des Grecs et — en un temps où les Romains copiaient de leur mieux les Grecs — la Fortune des Romains.

La forme plastique a attiré l'attention des archéologues, et fourni à leurs inventaires un grand nombre de numéros; mais quantité et variété ne sont pas synonymes. C'est toujours, à quelques détails près, la même femme à figure indifférente, couronne tourelée, patère, corne d'abondance ou poignée d'épis, avec parfois un gouvernail, rarement un globe ou une roue, dont le type a été fixé dès le VI^e^ siècle par la Tyché de Smyrne, œuvre de Boupalos, et vulgarisé par la renommée de la célèbre Tyché d'Antioche, œuvre d'Eutychide de Sicyone. Reine du monde ou patronne particulière d'une ville, elle est la déesse qui répand ou refuse l'abondance, qui gouverne la destinée des États comme des particuliers.

Mais si l'on veut étudier de plus près la personnalité vague que les artistes ont ainsi caractérisée, on ne trouve rien qui la détermine en la limitant, qui lui fasse reconnaître un tempérament, un caractère, une passion ou une vertu dominante. Cette Tyché ou Fortune dont le nom tient tant de place dans les littératures classiques n'a pas de biographie. Pas un mythe, pas une légend

1) F. Allègre, *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse morale, son culte et ses représentations figurées.* Thèse de doctorat, Paris, 188[illegible] (Le livre, bien qu'imprimé en 1889, n'a été publié qu'en 1891, après la soutenance

qui lui donne un corps et la localise quelque part. Elle échappe aux mythographes de profession, qui, parmi les auteurs, sont à peu près les seuls à n'avoir point parlé d'elle. C'est une sorte d'entité verbale, de lieu commun divinisé, qui n'a jamais vécu que par métaphore. A défaut de légendes, les artistes ont eu recours, pour enrichir le langage symbolique, aux associations. On trouve ainsi la Fortune associée à Agathos Dæmon ou Bon Génie, à Tychon, à Ploutos, à Éros, aux Heures. Parfois l'association est poussée jusqu'à la fusion des attributs; la Fortune est identifiée à Hécate, à Aphrodite ou Astarté, à Démêter ou Gæa, Perséphone, Cybèle, Némésis, à Isis, à Isis et à Héra ensemble, enfin à tous les dieux à la fois sous le nom de Fortune Panthée. La Fortune Panthée marque la dernière étape dans l'évolution du type de la Fortune; l'accumulation incohérente des attributs trahit l'impuissance de limiter, de définir; elle est la négation même de la personnalité.

Pas plus que les représentations plastiques, les usages du culte ne nous renseignent sur la nature intime de Tyché. Cette divinité si universellement adorée, soit dans la plénitude de son omnipotence, soit fractionnée en une multitude de petites Fortunes individuelles qui se glissaient jusque dans les sanctuaires domestiques, cette divinité protéiforme, disons-nous, est à peine objet de culte. Point de rite qui lui soit propre; aucune manière connue et traditionnelle de mériter sa bienveillance. Nous savons qu'on lui élevait des statues, et des chapelles pour les abriter; mais si l'on n'avait pas trouvé dans les comptes des hiéropes athéniens le montant de la vente des peaux des victimes offertes à Tyché en 334/3 avant Jésus-Christ, et çà et là des mentions de prêtres ou prêtresses de Tyché [1], on ignorerait qu'il lui eût jamais été offert autre chose que des ex-voto, expression banale de la foi libre, sans attache ni règle officielle, ou qu'on l'eût jamais invoquée autrement qu'en tirades littéraires et prosopopées. On [illegible] qu'il n'y a point de rapports entre elle et les mortels. Dans [illegible]rminable liste des oracles et des méthodes divinatoires, rien

[illegible]lègre, p. 173-174.

ne signale une révélation émanée de Tyché. On lit sur une table astragalomantique le coup de « Tyché heureuse [1] »; mais toutes les combinaisons avaient des noms, et celui-ci n'implique pas plus l'intervention de Tyché que le « coup de Vénus » au jeu de dés ordinaire ne suppose l'ingérence de Vénus. Tyché peut apparaître en songe; mais il n'est si mince divinité qui n'en pût faire autant, l'oniromancie étant, dans le domaine de la divination, comme un terrain vague qui n'appartient en propre à personne. En résumé, l'étude des monuments figurés représentant Tyché et des rares témoignages concernant le culte de Tyché ne nous apprend à peu près rien sur l'essence de cet être énigmatique; sur l'origine et la raison d'être de son pouvoir, qui grandit d'âge en âge aux dépens de celui des autres divinités; sur les causes, logiques et morales, auxquelles il faut attribuer l'expansion envahissante d'un concept abstrait — et resté abstrait quand même, en dépit de l'attirail allégorique créé par les sculpteurs — d'un concept dépourvu, ce semble, de tout ce qui prédestine certaines fictions à la popularité.

Et pourtant, le problème vaut la peine d'être élucidé. Il y a là des faits dispersés qui attendent une théorie capable de les enchaîner. Cette théorie, on en doit trouver les éléments dans les ouvrages des poètes, historiens, orateurs, philosophes et moralistes quelconques. Il ne faut pas s'attendre à la trouver toute faite. La Grèce antique ne supportait pas de dogmes; les opinions y étaient libres et, par conséquent, divergentes. De là, chez les auteurs, des appréciations très diverses, suivant le temps où ils vivent, le point de vue auquel ils se placent. Il s'agit d'expliquer cette diversité même et de chercher, par élimination de tout ce qui y est accidentel ou personnel, s'il ne serait pas possible de la ramener à l'unité.

C'est cette tâche, ardue assurément et digne d'un esprit philosophique, que s'est proposée M. Allègre en écrivant sa remarquable *Étude sur la déesse grecque Tyché, sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*. Paris, 1889.

1) Sur les « sorts » des Fortunes *latines*, voy. *Hist. de la Divin.*, IV, p. 147-154.

I

Le livre, comme l'indique le titre, comprend deux parties bien distinctes : d'abord, une étude sur le concept de Tyché; en second lieu, un relevé des textes et des monuments qui nous renseignent sur le culte rendu, sur les formes plastiques attribuées à la déesse.

De cette seconde partie, nous ne dirons rien ici, sinon qu'elle est très consciencieusement traitée et qu'elle a de quoi satisfaire les archéologues. Ce n'est pas là, et nous en sommes bien aise, que s'est porté le principal effort de l'auteur, qu'il a donné la mesure de la vigueur de son esprit et de l'étendue de ses connaissances. Il a rendu un bien autre service à la science des religions en abordant résolument, dans la première partie, l'analyse et l'histoire de l'idée personnifiée dans Tyché. Dans une voie jusqu'alors peu frayée, il s'est avancé avec prudence, sans perdre de vue les textes, comptant les étapes, préoccupé de ne pas confondre les époques et de suivre pas à pas l'évolution de l'idée qui se transforme pendant que le mot reste le même. Quelque jugement que l'on porte sur les solutions auxquelles il est arrivé, on ne pourra désormais les rectifier et les dépasser qu'en suivant ses traces et profitant de son labeur.

Disons tout de suite, pour bien marquer jusqu'où va l'éloge et où commence la critique, que M. Allègre s'est privé volontairement d'une partie des ressources disponibles en écourtant son sujet, sous prétexte de l'étudier exclusivement en pays grec et à l'abri des confusions engendrées par le syncrétisme des basses époques. Il arrête sa revue des auteurs à Polybe, estimant qu'au delà nous n'avons plus affaire à la Tyché grecque, mais à la Fortune romaine. D'abord, c'est une limite chronologique qui ne se retrouve plus — heureusement d'ailleurs — dans la seconde partie, où la majeure partie des monuments cités sont de l'époque impériale; de sorte qu'il y a défaut de parallélisme entre les deux moitiés de l'ouvrage. La limite n'est pas plus rigoureusement maintenue dans la première partie, où le dernier cha-

pitre (ch. VII)[1] contient des références allant, à travers des monuments de tout âge, viser des textes de Dion Chrysostome et de Proclus. Ensuite, la comparaison de la Tyché grecque avec la Fortune romaine était peut-être le vrai moyen de les mieux connaître toutes deux. C'est un postulat que de prétendre que l'évolution logique du concept de Tyché s'est trouvée interrompue ou dévoyée par le contact des Romains, et c'est une conséquence fâcheuse de ce postulat que de n'oser se servir des traités de Plutarque sur la Fortune. Enfin — et c'est le reproche le plus grave qu'on puisse faire à M. Allègre — il semble qu'après avoir eu le ferme propos de dégager l'idée maîtresse qui doit se trouver dans Tyché et se retrouver dans toutes les Tychés, grandes ou petites, de tous les temps, il a désespéré de ramener à l'unité un sujet trop ondoyant : son étreinte a molli, et il nous présente, sous le nom commun de Tyché, une série de types successifs qui n'ont réellement rien de commun que le nom.

Voici, du reste, à l'appui de ces observations, une analyse sommaire, aussi exacte que le comporte sa brièveté, de la première partie de l'ouvrage — défalcation faite du chapitre VII, qu'un plan plus sévèrement ordonné aurait restitué à la seconde partie.

1° Tyché, négligée d'Homère, sinon ignorée de lui, est nommée pour la première fois dans la *Théogonie* d'Hésiode, puis dans l'*Hymne à Démêter*. C'est alors une nymphe Océanide, d'origine probablement béotienne, divinité champêtre ou marine, toujours bienfaisante sous ses deux aspects, nullement volage et n'ayant rien de commun avec l'idée abstraite de hasard.

2° Après un assez long temps, durant lequel on la perd de vue, Tyché reparaît au VII^e^ siècle, transformée par les poètes gnomiques en une « abstraction divinisée ». « Elle a complètement changé de nature et de caractère; elle est devenue la déesse du bonheur, présidant aux actions humaines en général et en assurant le succès[2] ». L'Agathé Tyché n'est plus une Océanide, mais,

1) Ch. VII, *Identification de Tyché avec d'autres divinités* (p. 134-156).
2) Allègre, p. 29.

pour Alcman, une fille de Prévoyance, sœur de Bon Ordre et de Persuasion. Elle dispense le bonheur sans mélange, laissant probablement à la Destinée (Μοῖρα) le soin d'y ajouter les maux.

3° Deux siècles plus tard, au temps de Pindare et d'Eschyle, l'abstraction divinisée reprend une personnalité plus concrète, tandis que son caractère éprouve une modification sensible. C'est encore la déesse du bonheur, mais une « déesse volage et inconstante », « tantôt bienveillante et tantôt funeste »[1]. Le caprice apparaît, et c'est cette versatilité qui distingue Tyché de personnifications analogues, Némésis d'une part, Mœra de l'autre. Pindare essaie en vain de lui ôter ce caractère déraisonnable. Il voudrait faire d'elle une Mœre ou Parque, fille de Zeus, en un mot, une des formes de la Providence; mais c'était revenir à l'abstraction, et la « forme vivante et personnelle[2] » que Tyché avait acquise résiste pour le moment aux pieux efforts du théologien.

4° Cependant, la réflexion une fois éveillée a bientôt fait de volatiliser cette frêle enveloppe. Hasard ou Providence, poussée inconsciente ou volonté intelligente et morale, il faut que Tyché soit l'un ou l'autre, et, dans les deux cas, elle redevient une abstraction. Elle va « renoncer à ses formes précises et concrètes, à sa personnalité, disparaître en un mot, et se résoudre à jouer le rôle d'une abstraction dans laquelle il ne restera à peu près rien de ce qu'elle était jadis »[3]. Mais, même amené ou ramené à l'état d'abstraction, le concept de Tyché n'en est pas plus clair. Des esprits aussi libres à l'égard de la tradition qu'Euripide et Thucydide ne parviennent pas à le saisir et à le fixer. Pour eux, Tyché représente « tantôt l'idée abstraite du hasard, tantôt l'action de la Providence »[4].

En fin de compte, à la génération suivante, c'est l'idée de
qui l'emporte : mais, par une nouvelle métamorphose,
reprend, pour l'exprimer, « sa forme concrète et person-

[1] ègre, p. 41.
[2] ègre, p. 55.
[3] ègre, p. 55.
[4] ègre, p. 50 (sommaire du ch. IV, *Tyché et l'idée de Providence*).

nelle »[1]. La voilà devenue un être divin juste au moment où elle ne représente plus que la chance, un être dépourvu de sens moral et dont la volonté omnipotente n'a d'autre règle que son caprice. Ce n'est pas tout. Pour faire pénétrer jusque dans le détail de la vie humaine sa déraisonnable influence, Tyché se dédouble en autant de Fortunes particulières et distinctes qu'il y a de peuples, d'associations, d'individus. Un fatalisme peu différent de l'athéisme doit être la conséquence d'une pareille conception de l'univers. L'énergie native de l'Hellène lutte quelque temps encore contre la logique; mais la servitude imposée par Alexandre et ses successeurs brise les courages. On n'agit plus, on discute. C'est aux écoles philosophiques à débattre les questions relatives à la Providence, au Destin, au hasard, à la liberté humaine.

6° L'idée du hasard, tenue jusque-là à l'écart de la science, dont elle est, à proprement parler, la négation, fait irruption dans la philosophie; et, pour que rien ne manque à notre étonnement, c'est Aristote lui-même qui l'y installe. Il ne lui concède, il est vrai, qu'une place restreinte; mais enfin, il admet que le jeu des lois naturelles ou l'effort de la volonté peut être détourné de sa fin par une sorte de résistance spontanée (τὸ αὐτόματον) dans la matière, d'impulsions intercurrentes dans la pratique de la vie. Épicure, lui, croit le sage indépendant du hasard; mais il livre à celui-ci le reste du monde, et son athéisme profite, en somme, à Tyché, qui est surtout la négation de la Providence. Les stoïciens protestent, et veulent substituer la Providence à la Fortune; mais le stoïcisme n'a pas eu d'action sur les foules, et l'on voit, par l'exemple de Polybe, qu'une teinture de stoïcisme ne suffit pas pour affranchir même un esprit d'élite de la « superstitieuse croyance à la Fortune »[2]. Polybe met dans l'histoire la Fortune à la place d'honneur. Il cherche à faire très grande la part de la liberté humaine; mais, cette part une fois faite, tout le reste appartient à la Fortune. Seulement, en stoïcien qu'il est, il fait

1) Allègre, p. 71 (sommaire du ch. v, *Tyché et l'idée de Hasard*).
2) Allègre, p. 125.

de sa Fortune une manière de Providence. Il lui arrive de dire indifféremment « la divinité » ou « la Fortune », ou de réunir les deux mots, pour indiquer une intervention surhumaine. La Fortune est toujours inconstante, en ce sens que ses favoris deviennent ses victimes et inversement; mais c'est là chez elle un dessein suivi; elle sait à l'avance ce qu'elle fera, et, dans ses prévisions elle tient souvent compte de la justice. A tout prendre, Polybe hésite entre deux idées contradictoires et se contente d'une transaction dont il ne sent pas bien toute l'insuffisance.

Ici se termine — un peu brusquement et prématurément, à mon sens — l'histoire de l'évolution de l'idée contenue dans le mot Tyché ou Fortune. C'est aux faits accumulés dans la seconde partie de nous apprendre le reste. En résumant ses impressions, M. Allègre estime que l'histoire de Tyché est, d'un bout à l'autre, une série alternante de conflits et d'accommodements entre la religion et l'esprit philosophique, celui-ci inné à la race hellénique et poussant déjà à la réflexion les cerveaux populaires avant de s'affiner dans les écoles. Dès le début, l'esprit philosophique travaille à épurer la grossière et immorale religion de la Nature, pour laquelle il est « un principe actif de développement »[1]. Mais ce développement conduit la religion ainsi épurée à une décrépitude précoce. La religion et la philosophie sont en conflit. Les anciens dieux ne sont plus que des fantômes; la raison veut une Providence et s'évertue à la créer. Tyché est précisément cette Providence en voie de formation, ébauche indécise que façonne, avec des temps d'arrêt et des tâtonnements, la réflexion populaire. La religion accueille cette nouvelle recrue; l'accord est rétabli. « Mais, sous l'accord apparent, se cache un violent antagonisme[2] ». Agathé Tyché est en opposition perpétuelle avec les dieux olympiens : sa bonté, sa « bienveillance inaltérable » (?) discréditent ces « êtres jaloux » et « sourds à la pitié »; sa libre fantaisie brave leur Destin, leur Nécessité, leur Fatalité. Elle prend leur place dans l'Olympe, et

1) Allègre, p. 159.
2) Allègre, p. 161.

voici de nouveau la religion d'accord avec la philosophie. Mais, « par une contradiction nouvelle et qui n'est pas la moins singulière », Tyché s'amuse en quelque sorte à ressusciter les dieux pour les absorber ensuite; « elle leur infuse un peu de sa propre vie et leur permet d'attendre, sans être trop discutés, le jour où ils finiront par s'absorber en elle et reprendront, en se confondant tous dans sa forme panthéistique, le gouvernement du monde prêt à leur échapper »[1].

Telle est la marche, et tels sont les résultats de l'étude entreprise par M. Allègre sur « la signification religieuse et morale » de Tyché. Elle témoigne d'un effort extrêmement méritoire, puisque le mérite ainsi entendu ne se mesure pas au succès; mais l'effort n'a pas abouti. Nous assistons à une série d'oscillations dont l'alternance est trop régulière pour n'être pas artificielle, et dont chacune est comme une rupture avec le passé. Concrète d'abord, abstraite ensuite, puis de nouveau condensée et sublimée tour à tour, la personnalité de Tyché se défait et se constitue perpétuellement sous nos yeux, chaque fois avec des facultés différentes et un tempérament opposé. Il n'y a pas d'être, même symbolique, qui résiste à de telles expériences, et dont on puisse dire, quand tout a changé en lui sauf le nom, que c'est toujours le même. Quel rapport aperçoit-on entre la nymphe Océanide d'Hésiode, la prospérité, fruit de bonnes lois, chantée sous le nom de Tyché par Alcman, la Tyché-Mœre de Pindare? Comment la petite divinité rustique qui, chose déjà singulière, protège en même temps les navigateurs, devient-elle la déesse du bonheur en général, surtout du bonheur qui tient à la sagesse des institutions politiques, pour prendre ensuite le caractère maniaque et capricieux qui risque de faire passer son nom d'Agathé Tyché à l'état de pur euphémisme? Le fil se perd en route. Le nom reste, sans doute, et, en mythologie, c'est bien quelque chose (*nomina, numina*); mais le nom, c'est avant tout la définition du rôle prêté à l'être mythique; or, dans le système de M. Allègre, le rôle de Tyché change autant que sa

1) Allègre, p. 162.

personnalité, et le changement peut aller jusqu'au renversement complet. Admettons, pour complaire à l'auteur, qu'il y ait eu un temps où Tyché dispensait uniquement le bonheur; il y en a eu certainement un autre — et plus long — où ceux qui croyaient à la justice des dieux imputaient à Tyché le malheur des gens vertueux et la prospérité des méchants, qui est faite du malheur des autres. Ils trouvaient en elle, dans son caprice, l'explication de la souffrance imméritée; elle était pour eux, en somme, la déesse du mal.

Ceci nous amène à signaler le vice capital du système fort peu systématique édifié par M. Allègre. Il a bien vu, de temps à autre et d'une façon intermittente, l'antagonisme qui existe entre Tyché et les dieux. Seulement, il croit que Tyché est créée par l'esprit philosophique à la recherche d'une Providence, et imposée par lui à la religion. Tyché est bonne, libre, sage, par conséquent, avec un grain de fantaisie; tandis que les dieux sont jaloux et enferment les hommes, en s'y enfermant ou non avec eux (?), dans leur fatalité. Chaque fois que Tyché rentre, épurée par la philosophie, dans la religion, elle rend à celle-ci une vigueur factice et la conserve ainsi jusqu'au jour où le panthéisme associe dans un accord définitif — si nous entendons bien la pensée de l'auteur — la religion et la philosophie. Or les faits accumulés par M. Allègre suggèrent, croyons-nous, une conception tout opposée. S'il avait élargi et prolongé ou simplement approfondi sur place son enquête sur « le Hasard dans la philosophie grecque » (ch. VI, p. 101-103), il aurait constaté que, pour les philosophes, Tyché a toujours été un grave embarras. Tyché, c'est l'élément irrationnel et inconnaissable qui dérange tous leurs systèmes; ils s'évertuent de leur mieux à l'éliminer, et ceux qui lui laissent une place ne dissimulent pas qu'ils font ainsi la part de l'inconnu. Tyché est la négation de la Providence qu'ils cherchent, et ceux qui croient avoir démontré enfin une Providence toute-puissante, comme les stoïciens, suppriment la

une. Tyché a donc été imposée à la philosophie, qui la sup-
e impatiemment, et il n'est pas probable qu'elle ait été créée
l'esprit philosophique, considéré comme opposé à l'instinct

religieux. D'autre part, c'est forcer le sens de quelques textes et faire violence à l'opinion générale que d'opposer la jalousie des dieux olympiens et le caractère inexorable de leur Destin à la bienveillance spontanée de la Fortune. A tout prendre, c'est le contraire qui est vrai. Aucune religion ayant souci de la morale, et c'est le cas pour la religion grecque à l'époque historique, ne consent à reconnaître des dieux méchants ; elle s'ingénie plutôt à justifier leurs injustices apparentes, et, si elle n'y réussit pas, elle aime mieux admettre à côté d'eux une force dont leur volonté a dû tenir compte. C'est par là que la Destinée d'abord (Μοῖρα), Tyché ensuite, l'une et l'autre distinctes par essence des dieux olympiens, sont entrées dans la religion grecque.

Il serait plus exact de dire qu'elles y sont rentrées. Nous sommes vraiment trop habitués à confondre dans le terme compréhensif de religion ou religions de la Grèce des conceptions d'âge très différent, mal soudées ensemble. Il y a dans cet assemblage des débris de systèmes théologiques antérieurs, que la religion olympienne, création brillante, mais superficielle des lettrés et des artistes, n'a pu ni arracher de la conscience populaire, ni s'assimiler. Nous croyons que Tyché est un de ces débris, et non pas le moindre, rajeuni par un nom relativement nouveau ; que son énergie lui vient non pas de « l'esprit philosophique », mais d'une foi obscure, tenace, laquelle survit à la vogue des Olympiens et se trouve être, en fin de compte, mieux d'accord avec les exigences de la logique que la ridicule impuissance de dieux-hommes, perdus dans un monde trop grand pour eux.

En somme, nous croyons que les matériaux amassés par M. Allègre sont excellents, qu'il faut lui savoir grand gré de les avoir extraits et taillés, mais que la construction est à refaire. C'est s'aventurer beaucoup que de s'engager à esquisser un autre plan, avec la prétention de faire mieux. La critique passe pour aisée, et il est certainement plus facile de se déclarer mal satisfait que de montrer à quelles conditions on l'eût été. Mais le sujet vaut qu'on s'y arrête, et c'est encore une façon de recommander l'ouvrage de M. Allègre que signaler, en le discutant à nouveau,

l'importance du problème historique et philosophique auquel il s'est vaillamment attaqué.

II

Posons d'abord les éléments du problème, où gisent toutes les contradictions qu'il s'agit non pas de juxtaposer, mais de concilier.

1° *Le nom de Tyché.* — Pris dans la langue courante, où il est toujours resté à l'état de nom commun, il signifie ce qui « atteint », ce qui « vous tombe » — comme *chance* de *cadentia* — en bonne ou en mauvaise part.

2° *Généalogie mythique de Tyché.* — Tyché est une nymphe Océanide; une entité morale, fille de Prévoyance; une fille de Zeus Éleutherios, Mœre présidant le groupe des trois anciennes Mœres.

3° *Nature de Tyché.* — Elle est la Chance ou Hasard. Ce hasard peut être ou fatalité, conséquence nécessaire d'un enchaînement immuable de causes et d'effets, ou le contraire de la fatalité, le caprice, la négation de tout ordre suivi et susceptible d'être prévu. Comme fatalité, elle peut être, suivant le point de vue, force inconsciente ou volonté; de même comme négation de la fatalité. L'opinion vulgaire veut que Tyché soit un pur caprice, c'est-à-dire une volonté changeante, mais qui sait ce qu'elle fait. On la représente surtout comme se plaisant aux péripéties soudaines et aux contrastes violents.

Mais, fatalité immuable ou volonté capricieuse, elle n'en reste
oins fatalité pour les mortels, qui ne peuvent se soustraire
. ingérence, et même pour les dieux, dont elle traverse les
ins.

. reste, toutes ces idées, précisées par le raisonnement,
t à définir son action plutôt que sa nature. Celle-ci ressort
res faits.

ché n'est que par exception appelée θεός, ce mot désignant
ieux personnels et anthropomorphes; sa nature est le plus

souvent définie par le mot δαίμων, que les Latins traduisent par *genius*.

Le δαίμων ou *genius* est une puissance génératrice, qui fixe par les conditions de la naissance la destinée des êtres engendrés.

La Tyché qui mène la destinée des individus — personnes ou êtres collectifs — est toujours le « génie » de ces individus. La Tyché universelle est la puissance génératrice universelle, la Grande-Mère, la Terre sous ses divers noms (Rhea, Démêter, Cybèle, Thémis et autres divinités telluriques).

La Tyché grecque est identifiée avec la Fortune latine, celle-ci étant également une personnification de la Terre, ou plutôt de sa fécondité, de son « génie », définie comme telle par le surnom de *Primigenia*.

Dès lors, dans le monde gréco-romain, Tyché, Fortune, Génie sont des synonymes approchés, à peine séparés par des nuances.

4° *Associations et identifications.* — On a déjà dit que Tyché, comme source universelle de vie, a été identifiée avec tous les noms théologiques de la terre. Elle est assimilée ou associée particulièrement avec les divinités de la génération animale, Aphrodite, Éros, Agathos Dæmon, le Tychon ou Hermès phallique, les Cabires et autres symboles de la reproduction.

La reproduction n'étant qu'une lutte et une transaction perpétuelle avec la mort, les divinités de la vie et celles de la mort se trouvent indissolublement associées dans toutes les mythologies. De là, association ou identification de Tyché avec les divinités chthoniennes, Pluton, Démêter, Perséphone-Coré, Dionysos-Iacchos, Hécate, etc.

Tyché, universelle ou particulière, n'est pas moins assimilable aux divinités sidérales, en qui l'astrologie apprenait à voir les facteurs de la destinée, concentrant leur influence sur le moment de la naissance ou de la conception et créant pour ainsi dire le « Génie ».

Enfin, la Fortune Panthée rend toute assimilation de détail superflue.

En résumé, Tyché est la fatalité, mais surtout la négation de la fatalité ; ou bien elle est la fatalité, mais sans être le Destin :

elle est une façon de Providence, mais surtout l'opposé de la Providence; on l'appelle « Bonne », mais elle est surtout redoutée; elle est personnifiée, mais sans sortir réellement de l'abstraction; divinisée, mais en gardant une nature spéciale, « démonique » ou « géniale », irréductible à la nature divine telle que la conçoit la Grèce civilisée; distincte des dieux, mais perpétuellement rapprochée d'eux par voie d'association, assimilation, identification; une, mais fractionnée; reine du monde, mais rapetissée à la mesure des plus obscures existences; omnipotente et maîtresse des dieux eux-mêmes, dont elle a fait la destinée, mais reléguée pourtant dans la hiérarchie des êtres mythiques à un rang inférieur[1]; universellement invoquée, mais à peine honorée d'un culte, et d'autant moins objet de culte que l'on se fait une idée plus haute de sa puissance, si bien qu'à tout prendre, la préoccupation exclusive de la Fortune revient, ou peu s'en faut, à l'athéisme.

Les dimensions d'un article ne permettent pas d'accumuler autour de ces propositions les textes et références qui en feraient la preuve. On peut d'autant mieux les tenir provisoirement pour démontrées qu'on y trouve toutes les contradictions possibles; qu'il y a chance, par conséquent, d'y rencontrer l'application d'un texte quelconque, et que ces contradictions ne sont pas pour faciliter la solution du problème, si cette solution doit être contenue dans un principe unique. Du reste, bon nombre de ces théorèmes se trouveront repris et examinés de plus près au cours de la discussion.

Il s'agit maintenant de montrer que les contradictions des données concernant Tyché s'expliquent, que les solutions de continuité dans le développement de son rôle disparaissent, si l'on consent à reconnaître dans Tyché une puissance occulte [illegible]e à la façon d'un autre âge, d'un âge antérieur à la religion

[1] *nec in diis selectis tenere apicem debuit. . quando eos videmus Fortunae te selectos... An ut illic esse non posset, nihil aliud etiam ipsa Fortuna versam putanda est habuisse fortunam? Sibi ergo adversata est, quae alios faciens nobilitata non est* (Augustin., *Civ. Dei*, VII, 3).

anthropomorphique ou olympienne, un *numen* qui, absorbant et résumant toutes les forces cachées de la Nature, occupe dans le monde toute la place laissée vide par le pouvoir déclinant des dieux olympiens. Il faut se représenter la religion olympienne comme une sorte de placage artificiel, qui recouvre mal et ne recouvre pas tout entier le fonds antérieur. Que les circonstances viennent à refroidir l'enthousiasme excité par les perfections esthétiques, intellectuelles et morales des « Immortels », et le vieil animisme, resté toujours vivant dans la logique populaire [1], va reprendre l'offensive. L'histoire de Tyché est l'histoire d'une lutte sans répit entre la religion olympienne et l'animisme régénéré par la concentration de ses énergies en un vocable unique. L'intervention de l'esprit philosophique ou scientifique dans cette lutte n'y est qu'un épisode, car il est à peu près également hostile aux deux antagonistes. S'il n'a que faire des dieux olympiens, remplacés par des lois naturelles, il ne saurait admettre non plus que la recherche des causes soit comme arrêtée par le recours perpétuel à une cause inintelligible appelée Tyché. Le mot ne sert en philosophie que pour désigner les causes inconnues. C'est bien d'une religion que vient Tyché, et c'est dans les esprits les plus dépourvus de curiosité scientifique qu'elle implante le plus fortement la notion de sa toute-puissance. En d'autres termes, la réflexion philosophique a bien aidé au triomphe de Tyché, mais d'une façon purement négative, en discréditant la religion olympienne : ce n'est pas elle qui aurait donné au Hasard un caractère religieux et l'aurait incorporé à une forme matérielle imitée des traditions de la religion anthropomorphique. Il ne suffit pas, en effet, qu'une foi s'affaiblisse pour qu'une autre

1) C'est la religion que les moralistes appellent d'un nom fort juste la δεισιδαιμονία, la « crainte des Génies ». On retrouverait aisément dans une foule de cultes locaux ces génies primitifs, souvent affublés de noms empruntés à la théologie poétique. Il est à souhaiter que l'on reprenne à ce point de vue toute l'histoire de la mythologie grecque, avec le souci de ne plus confondre les éléments hétérogènes groupés sous un même nom, par exemple le Zeus de Dodone ou celui du Lycée avec le Zeus classique. Ce triage dissiperait peut-être les nuages amoncelés par la mythologie soi-disant comparée, et remplacerait avantageusement la chasse aux étymologies tirées du sanscrit.

s'improvise et pullule sur le même terrain ; il faut encore que cette autre ait été comme déposée en germe dans les esprits, qu'elle y ait trouvé des points d'attache, des appuis tout faits et que son épanouissement ne soit que la révélation d'une vigueur due à des racines profondes. On peut retrouver, croyons-nous, dans les plus anciennes traditions des Grecs le concept de Tyché virtuellement impliqué, avec tous les éléments qui se grouperont alentour, non seulement l'abstraction appelée chance ou hasard, mais surtout Tyché-Fortune ou Génie, la force génératrice, fatale et toute-puissante, à laquelle sont soumis les dieux eux-mêmes. La logique instinctive du peuple n'a eu qu'un médiocre effort à faire pour amener ce concept de son insignifiance première à son omnipotence finale.

La théologie grecque n'a jamais eu de système bien arrêté sur les origines du monde, des dieux et de l'espèce humaine. Ce serait donner prise aux objections que d'attribuer au système théogonique d'Hésiode la valeur d'une tradition populaire et de poser sans examen tout le raisonnement sur cette première assise. Mais si, dans la *Théogonie*, le système est d'Hésiode, la matière a été fournie par la tradition, et le poème, une fois passé à l'état de catéchisme, a réagi à son tour sur la tradition et s'y est incorporé. Du reste, peu importe. Nous n'emprunterons à Hésiode que des idées générales dont nous rencontrons la trace partout, et auxquelles tous les auteurs, à commencer par Homère, ont fait allusion.

De ces idées, la plus générale est que les dieux olympiens sont nés d'autres dieux, dans un monde déjà formé, sinon achevé, à
oque où existait peut-être déjà l'espèce humaine Ils sont
est-à-dire ils sont le produit d'une force génératrice, anté-
et supérieure à eux, qui les a dotés de leurs facultés et
es. On dira plus tard, sans offenser la tradition, que cha-
ux a eu sa Tyché, sa Fortune ou son Génie. C'est grâce à
ptitudes naturelles, à leur intelligence et à leur énergie,
nt dû — les poètes le répètent sur tous les tons — l'empire
de. Cet empire, ils l'ont arraché aux Titans, leurs parents,
, moins bien doués du côté de l'intelligence, mais nés

aussi et prédestinés de la même façon, par des aptitudes qu'ils ne s'étaient pas données eux-mêmes. On arrive ainsi au couple primordial, Terre et Ciel, qui, le Ciel ayant été engendré par la Terre, se résout en une seule et universelle source de vie, « l'énorme Gæa ». Au delà et à côté, il n'y a plus que de la métaphysique, imputable à l'auteur de la *Théogonie*. Laissons à Hésiode son Éros, son Chaos, et la lignée issue du Chaos par l'Érèbe et la Nuit. Pour tout le monde, c'est la Terre qui a tout engendré, êtres animés et inanimés, dieux et hommes. Voilà la force génératrice dans sa plénitude, celle qu'on appellera plus tard Tyché ou Fortune universelle.

Mais n'anticipons pas et revenons aux dieux olympiens, pour tâcher de repenser l'idée que se faisaient d'eux les Grecs de l'époque historique. Ces dieux gouvernent le monde, mais ils y tiennent peu de place. Il sont là une poignée de conquérants, groupés dans un fort d'où partent leurs commandements. Bien leur prend d'être agiles et de pouvoir se transporter en quelques pas aux extrémités de l'univers, sans quoi ils risqueraient fort d'être mal obéis. Ce monde qu'ils possèdent, ils le gouvernent par le dehors, non par une action immanente, infuse dans la masse. Ils ne l'ont ni créé ni même organisé, et, comme il s'est fait sans eux, il vit sans eux. Ils ne détiennent pas les sources de la vie, pas même de la leur; celle-ci, ils la transmettent par voie de génération, simples instruments d'une force qu'ils ne peuvent régler et qui ne leur épargne pas toujours les mécomptes, témoin le fils disgracié, Héphæstos, dont Zeus eut à rougir. Les énergies génésiques sont représentées par des êtres à part, des δαίμονες, Nymphes, Pans, Satyres, Cabires, tous d'origine tellurique, et Gæa reste toujours le réservoir commun où s'alimente la force vitale. Et comme la génération décide de la destinée, c'est encore Gæa qui détient le secret de la destinée universelle. Toute inspiration prophétique venait de la Terre et des divinités chthoniennes. Zeus lui-même n'est, au regard de Gæa, qu'un écolier. C'est elle qui lui apprend son métier de roi, qui le met à même, par une révélation opportune, de prévenir sa déchéance en avalant Mêtis. Zeus arrive peut-être à se renseigner sur la destinée des autres, mais il connaît mal la

sienne. Il faut qu'un sage avis de Prométhée l'empêche de renouveler, en épousant Thétis, l'aventure qui avait failli mal tourner pour lui avec Mêtis, et le Titanide, qui lui a prouvé sa supériorité intellectuelle en le dupant à Mécone, garde encore par devers lui certain secret dont Zeus se montre fort inquiet.

Ainsi, à mesure que les générations divines deviennent plus semblables au type humain, elles se dégagent de la Nature au point de n'en plus mouvoir ni même connaître les ressorts[1]. Leur personnalité se limite en s'affirmant, et leur pouvoir se rétrécit. Il y a, en dehors du cénacle olympien, un large domaine — la Nature entière — où agissent des forces spontanées, incoercibles, impersonnelles, des forces auxquelles les dieux eux-mêmes, en tant qu'êtres vivants, sont soumis. C'est dans ce domaine que, sans provoquer de conflit avec une religion si peu exigeante, les philosophes installeront un jour les lois naturelles. En attendant, les poètes théologiens le remplissent avec des abstractions analogues. Ils résument l'action de toutes les énergies telluriques, démoniques, géniales, dans la Mœre ou Destin. La Mœre est pour eux une force cosmique, étrangère à la morale; ils la rendent responsable de tout ce qui leur paraît à la fois mauvais et nécessaire dans le cours ordinaire des choses, de tout ce qu'il y a de cruauté et d'injustice dans certains accidents. Nous touchons là au fonds et au tréfonds de la théologie, ou, si l'on veut, de la philosophie religieuse des Hellènes. C'est le souci de la morale, considérée comme partie de l'esthétique, qui fait et défait la religion des artistes et des poètes, religion constamment occupée à dégrossir les mythes naturalistes, à les corriger, à rejeter ceux qui ne peuvent devenir édifiants. Contrairement à

jugé invétéré, qui continuera longtemps encore à obscurcir
re des religions, le sens moral est indépendant et des reli-
et même du sentiment religieux. Les religions ne font pas

s ignore la Nature : il tient sa foudre des Cyclopes, qui la lui ont apportée te au moment opportun. Il ne sait pas davantage guérir, ni lui, ni son lon. Les divinités iatromantiques sont toutes d'origine chthonienne, et une suture artificielle qu'elles ont été rattachées à la généalogie des ympiens (cf. *Hist. de la Divination*, III, p. 274-280).

la morale, elles la subissent, et toujours à leur détriment; car le sens moral, s'affinant avec la civilisation, les oblige à revenir sur leurs affirmations, à dénaturer leurs dogmes et à renier ou transformer — ce qui revient au même — leurs habitudes primitives. Réduites à leur fond commun, les religions sont une conception sommaire du monde, de la Nature, conception dominée par la préoccupation absorbante de l'intérêt humain. Quand s'éveille dans les consciences le sentiment de la justice, qui contient en germe toute la morale, les religions sont obligées de l'introduire dans leur conception du monde — de l'y introduire pour ainsi dire de force, car la Nature ne connaît pas la justice — et de remanier à ce point de vue toute leur physique et leur métaphysique. En Grèce, l'intrusion de la morale dans la religion naturaliste a produit, l'art aidant, la religion anthropomorphique ou olympienne. Si les dieux olympiens, imparfaitement dégagés de leurs origines, ne sont pas encore des types de perfection morale, ils le deviennent, et les théologiens, en dépit des vieux mythes qui les gênent, s'y emploient de leur mieux.

Mais, dans ce système, les dieux perdaient en puissance ce qu'ils gagnaient en beauté et en vertu. Il était commode de rejeter sur la Nature ou la Destinée (Μοῖρα) tout ce qui, dans le cours des choses, froisse le sentiment de la justice; mais c'était adjuger à la Destinée la plus grosse part. Aussi voit-on les poètes théologiens, défaisant d'une main ce qu'ils avaient fait de l'autre, travailler à soumettre le destin au contrôle de Zeus, ou même à l'absorber en lui. La trace de ce labeur incohérent et contradictoire est partout visible. On trouve dans Homère[1] des textes d'où il résulte que le Destin est conçu tantôt comme uni à Zeus, tantôt comme distinct de sa volonté, et, en ce cas, tantôt comme supérieur, tantôt comme inférieur à lui. Dans la *Théogonie*, la Mœre est décomposée en trois personnes (Clotho, Lachesis, Atropos), et ces trois Mœres ou Parques, données d'abord comme filles de la Nuit

1) Voy. Nägelsbach, *Homerische Theologie* (2e édit., 1861), p. 120-148. Le Destin s'appelle, dans Homère, Μοῖρα quand il est personnifié, et encore μόρος, μόριμον, μόρσιμον, αἶσα, πεπρωμένη (μοῖρα), πότμος, οἶτος, θέσφατον, etc. Les philosophes appellent ordinairement la fatalité εἱμαρμένη (μοῖρα).

(forces aveugles et inexorables), sont plus loin filles de Zeus et de Thémis. Voilà la Destinée ou la Nature, comme on voudra, réconciliée avec la justice, et la puissance de Zeus élargie d'autant. Mais, élargie, elle redevenait responsable des injustices remarquées dans le gouvernement du monde; le problème qu'on croyait résolu se posait à nouveau, et le travail antérieur était à recommencer. Les Grecs n'imaginèrent pas d'autre méthode que l'ancienne; ce fut bien un recommencement. A mesure que le Destin s'assagit, qu'il devient ordre et harmonie, il faut une autre entité pour jouer le rôle de force perturbatrice, affranchie du joug de la morale. Alors apparaît Tyché, substituée à l'ancienne Mœre, qui elle-même tenait la place de la force génésique primordiale, de l'antique Gæa. Quantité négligeable dans Hésiode, Tyché est déjà de moitié, au jugement d'Archiloque, dans la confection de la destinée humaine.

Tout ce que gagne Tyché, remarquons-le, est autant d'enlevé au Destin raisonnable, à plus forte raison à la libre disposition des dieux. Tyché, d'une part, de l'autre, les dieux et leur Destin plus ou moins providentiel, sont comme les deux plateaux d'une balance dont l'un ne peut s'élever sans que l'autre s'abaisse. Tyché est en dehors du monde des dieux proprement dits. C'est un δαίμων, une force indomptée et indomptable. Il suffisait d'être, comme Pindare, sincèrement religieux pour sentir que le rapide essor de Tyché menaçait la religion des dieux olympiens et trahissait un singulier affaiblissement de la foi en leur puissance. Qui priera les dieux si, après s'être assuré de leur bienveillance, il faut encore compter avec les caprices de la Fortune? Qui consultera leurs oracles, si, ces caprices de la Fortune, ils ne peuvent même les prévoir? Qu'il soit ou non l'écho des doctrines enseignées à Delphes, Pindare essaie d'annihiler Tyché par le procédé appliqué précédemment au Destin. Il lui donne la place d'honneur dans le groupe des Mœres ou Parques, mais à condition qu'elle soit aussi fille de Zeus, et, comme telle, soumise à son père. Ainsi disciplinée, il la chante dans un hymne spécial et invente pour elle de magnifiques épithètes.

Mais ce qui avait réussi autrefois ne réussit plus. Tyché ne se

laissa pas enrôler parmi les servantes de Zeus. La conviction était entrée dans les esprits que les dieux olympiens ne suffisaient pas à mener le monde, devenu décidément trop vaste pour eux. Ce n'était plus seulement le souci de la morale qui conseillait de limiter le pouvoir des dieux pour ne pas tourner éternellement dans le même cercle vicieux; c'était aussi la conception agrandie de l'Univers qui faisait sentir leur insuffisance. La philosophie naissante avait ébranlé le crédit des dieux auprès des hautes classes; le vulgaire constatait chaque jour l'impuissance des dieux à protéger les cités ou les personnes les plus dévouées à leur culte. On pouvait encore concéder aux dieux une part dans la conduite de la destinée ; mais, cette part une fois faite, le reste appartenait à la force irresponsable que le peuple appelait Tyché, et les philosophes, la Nature. Il ne s'agissait plus que de savoir dans quelle proportion s'associaient les deux influences, celle des dieux, celle de la Fortune.

A partir de ce moment, aucune idée nouvelle n'entre plus dans le débat. Les esprits religieux cherchent à restreindre le rôle de la Fortune, que l'opinion courante, de plus en plus détachée de la théologie poétique, s'obstine à élargir. La croyance à la Fortune satisfait l'instinct populaire, à qui les théologiens ont longtemps fait violence et qui revient de lui-même à ses habitudes préhistoriques, aux puissances occultes, aux génies locaux, résumés dans le vocable à la mode. Dès qu'il se sent libre, il brise l'unité artificielle de cette Fortune, qui, comme la Mœre, comme Gæa, est trop universelle pour entrer dans l'horizon borné des destinées particulières. Chacun a bientôt sa Fortune à lui, son Génie propre, de qui il peut raisonnablement attendre aide et protection, car ce Génie est attaché à sa personne, et n'est « mauvais » que s'il est impuissant à le défendre contre l'effort tout aussi égoïste des autres Génies. Est-ce la somme de toutes ces volontés incohérentes qui forme la grande Tyché, ou le monde conçu comme un tout a-t-il aussi son Génie, c'est affaire aux logiciens d'en décider; le peuple n'en a cure. Ses hommages vont à la Fortune de la cité, et en général aux Fortunes particulières; la Fortune universelle reste vague à l'arrière-plan, comme

un recours commode où aboutissent tous les raisonnements en détresse, où l'on est sûr de trouver l'explication de tout ce qui paraît inintelligible.

Entre la théologie poétique et la nouvelle religion populaire, issue de l'antique animisme, les philosophes, qui ne sont satisfaits ni de l'une ni de l'autre, ne sont pas médiocrement embarrassés. Ils ont écrit sur la Fortune, la Destinée, la Providence, une quantité d'ouvrages dont la perte n'est pas autrement regrettable. Nous n'y trouverions pas ce que nous cherchons, l'état de l'opinion commune, puisque les philosophes se font gloire de ne pas la suivre, et il est assez facile, connaissant le petit nombre de solutions applicables au problème, de présumer à laquelle d'entre elles chaque école s'était arrêtée. Il suffit de faire remarquer que la philosophie — nous l'avons déjà dit — ne pouvait être favorable à Tyché, et que, d'autre part, elle n'a pas su lui opposer une idée adéquate en étendue, supérieure comme valeur morale. La Fortune ne pouvait céder qu'à la Providence. Cette Providence, à la fois toute-puissante et juste, la religion polythéiste n'avait pu ni la créer, ni même la concevoir. La Providence est universelle ou elle n'est pas. Que l'on additionne les soins, faveurs et attentions de tous les dieux (ἐπιμελεία, προνοία θεῶν), la somme ne fait pas une Providence; il y manque non seulement la toute-puissance, mais la coordination, le plan. Or, la philosophie, toujours en quête d'une Providence, a toujours été arrêtée, au moment de la définir, par l'intolérable contradiction qu'il y a à admettre simultanément une Sagesse toute-puissante et la réalité du désordre, du mal, qui entrerait ainsi dans le plan providentiel. Platon lui-même s'en tient au dualisme de la matière et du divin, et explique l'imperfection du monde par la résistance que la matière oppose à l'action divine. Il reconnaît, lui aussi, l'existence d'une spontanéité aveugle, irrationnelle. Que cette force soit appelée en bloc ταὐτόματον, ou que l'on

ngue, avec Aristote, entre ταὐτόματον et τύχη, peu importe; la part laissée à la Tyché populaire, antagoniste de la Pro- nce. Enfin, le panthéisme stoïcien ramène le monde à l'u- et, pour la première fois, la philosophie va créer une véri-

table Providence. Mais au prix de quelles contradictions! Les stoïciens ont été obligés de nier la liberté afin d'établir l'omnipotence de leur Dieu, d'affirmer la responsabilité — une responsabilité tout intérieure et dépourvue de sanction — afin d'échapper aux conséquences morales du fatalisme, et d'ergoter sans fin autour de ce paradoxe fondamental. Et tout cela pour aboutir, en somme, à ruiner la morale dont le souci trouble leur métaphysique; car, dans un système qui déclare providentiel tout ce qui est, il n'y a plus lieu de distinguer entre le bien et le mal. La Providence stoïcienne devient par là aussi étrangère à la morale que son contraire, la Fortune, avec cette circonstance aggravante que sa volonté est réfléchie et ne passe pas pour du caprice. Du reste, le stoïcisme, qui visait à devenir une religion et qui s'est donné tant de peine pour ne pas rompre avec la théologie traditionnelle, n'a jamais eu de prise sur l'âme du peuple. On peut donc dire, en faisant abstraction des nuances, qu'aucune doctrine ne réussit à éliminer du monde l'élément instinctif, irrationnel, source de la vie et agent de la destinée, qu'y avait admis la tradition la plus lointaine, et que tous les systèmes philosophiques ensemble n'ont pas retardé d'un instant le triomphe de Tyché. De toutes les réflexions et discussions se dégageait au contraire, de jour en jour plus nette, l'idée que cet élément irrationnel jouait dans le monde un rôle prépondérant et primait l'action intelligente des dieux.

Il n'y a pas, croyons-nous, dans toute l'évolution du type de Tyché ainsi conçu une seule solution de continuité, une seule de ces métamorphoses, de ces transitions de l'abstrait au concret, dont M. Allègre se montre si prodigue. Tyché est bien, du commencement à la fin, la Chance en général, et plus spécialement, pour les êtres vivants, la chance de bonheur et de malheur résultant de la naissance, de la génération, du Génie. En analysant le mot vague qui, avec les représentations plastiques, constitue toute sa personnalité, on constate que Tyché est une force cosmique absolument distincte de l'action des dieux olympiens, et qu'en remontant à ses origines, on aboutit à la Terre en passant par l'entité intermédiaire appelée Mœre, ou à tous les génies

telluriques qui revivent dans les Tychés ou Fortunes particulières.

III

Il faudrait maintenant essayer sur les textes la valeur de cette théorie (que nous avons dû exposer toute faite, faute de pouvoir dérouler les sinuosités du chemin qui nous y a conduit), au moins sur les textes qui ont le plus embarrassé M. Allègre.

D'abord, le passage où Hésiode fait de Tyché une Océanide. Pourquoi une Océanide? Précisément parce que la famille des Océanides est pour lui comme un répertoire des forces de la Nature qui ne sont pas autrement personnifiées, répertoire commode, sans classification méthodique, où le théologien est libre de faire entrer pêle-mêle tous les vocables issus de l'imagination populaire et de la sienne. Après avoir aligné quarante-un noms d'Océanides, il avertit qu'il a cité seulement « les plus anciennes filles d'Océanos et de Téthys », mais qu'elles sont trois mille, occupées à surveiller partout à la fois la terre et les profondeurs de l'onde. Ce sont bien, sous la forme gracieuse de nymphes « au pas souple », les génies de l'ancienne religion naturaliste, enfants de la Terre, ici ses petits-enfants par Océanos, le premier-né des fils engendrés par Gæa et Ouranos. On sait, du reste, qu'Homère ne remonte pas au delà d'Océanos, qui est pour lui « l'origine de toutes choses »[1], ce qui rapproche encore les Océanides des sources mêmes de la vie. Rencontrant donc sur son chemin l'idée de « Chance » ou de « Hasard », bien insignifiante encore en un temps où les Olympiens attirent tous les regards, Hésiode l'a catalo-

logique destiné à recueillir la foule, en majeure partie ano-
des forces naturelles les plus diverses. Il n'en a pas fait
cela une divinité champêtre ou marine; ce n'est pas à
la Tyché du moment que revient la corne d'abondance et
vernail, mais à la Tyché future, dispensatrice de la ri-

1. *Iliad.*, XIV, 246.

chesse et pilote de la destinée. Ira-t-on attribuer aussi le caractère de divinité rustique à Pitho — don naturel de la persuasion — qui figure en tête de la liste des Océanides, ou à Styx, qui la termine? Ce n'est évidemment pas non plus à titre de divinité rustique que la Némésis de Rhamnonte a été classée par certains mythographes parmi les Océanides[1]. Ces mythographes n'ont fait qu'user, comme Hésiode, du compartiment banal où s'entassaient tous les génies d'origine inconnue, relégués dans les obscures fonctions d'ouvriers de la Nature.

Ainsi se trouve supprimé le large fossé qui, au jugement de M. Allègre, sépare les deux premières étapes de la carrière de Tyché et qu'il a cru devoir contourner en greffant sur le titre d'Océanide la fonction de divinité rustique, et sur la fonction le caractère de « déesse du bonheur ». Tyché, dans la définition superficielle qui a longtemps suffi à l'imagination populaire, a toujours été la « Chance », heureuse ou malheureuse. L'épithète d'Agathé n'indique pas du tout qu'elle dispense uniquement le bonheur; ce serait plutôt une preuve du contraire. Le croyant qui l'invoque ne fait appel qu'à la chance heureuse; il l'invite à rester ou à devenir telle pour lui; il se garde de toute parole de mauvais augure, et l'épithète se fixe ainsi à l'état d'euphémisme, précisément parce qu'on sait qu'il pourrait y avoir danger à en employer de plus véridiques. On ne s'y prend pas autrement avec les Euménides. Cependant, tout compte fait, dans le concept de Tyché, l'optimisme, sans être dominant, tend à l'emporter. Bien que son principal rôle soit d'endosser la responsabilité des biens et des maux immérités, la Fortune n'est pas essentiellement malveillante. Universelle, elle est tout au plus indifférente au sort des individus; particulière, elle est censée s'intéresser à l'être qu'elle domine, et, comme on l'a dit plus haut, elle n'est décidément pour lui la « male chance » que quand elle n'est pas de force à lutter contre les autres Fortunes.

1) Pausan., I, 33, 3; VII, 5, 3. Dans Hésiode, Némésis est fille de la Nuit. Elle devient Océanide en vertu de ses affinités avec Tyché. Sur ces affinités, voy. Allègre, p. 226.

Ceci supprime encore, croyons-nous, l'espèce de volte-face que M. Allègre a cru remarquer dans l'évolution du concept de Tyché, qui de déesse du bonheur serait devenue tout à coup capricieuse, et, somme toute, plutôt méchante, parce qu'elle n'a nul souci de la justice. Capricieuse, elle l'a toujours été, puisqu'elle est la cause invoquée à défaut de cause intelligible et que l'inintelligible en action s'appelle le caprice; injuste, elle l'est par définition, puisque le caprice et la justice sont choses incompatibles en théorie et ne peuvent s'accorder que par hasard dans la pratique.

Voyons si l'idée que se font de Tyché les poètes, théologiens et moralistes de l'époque historique répond bien au type précédemment défini. Il ne faut pas exiger ici de logique rigoureuse et prendre pour une métamorphose de Tyché la moindre altération du concept primordial. L'empire de Tyché ne s'agrandit qu'aux dépens des dieux qu'elle tend à remplacer, aux dépens aussi de la liberté et de la responsabilité humaine. Il y a lutte entre ces idées antagonistes, une lutte qui suscite, non seulement dans le même temps, mais souvent chez le même homme, des opinions différentes et successives. Alcman, par exemple, fait de Tyché une fille de Prévoyance, une sœur de Bon Ordre et de Persuasion. C'est dire en langage figuré que le succès va toujours aux gens rangés, éloquents, prévoyants, ou aux cités qu'ils dirigent. Nous avons là son opinion du moment, opinion suggérée par le sujet qu'il traitait et dont il changeait peut-être en un autre sujet moins propre aux réflexions optimistes. Il y aurait quelque naïveté à chercher là une définition courante de Tyché

thique. Alcman, à ce moment-là, en nie plutôt l'exis-
uisqu'il fait du bonheur la conséquence d'un sage emploi
erté. En revanche, Archiloque sacrifie la liberté humaine
ssances fatales : « C'est de Tyché et de Mœra, ô Périclès,
t vient à l'homme ». Il ne s'agit pas du tout, comme le
M. Allègre, du mélange des biens et des maux, qui vien-
les premiers de Tyché, les autres de Mœra [1]. La réflexion

[1] gre, p. 30.

du poète a une bien autre portée. Il tranche à sa façon une question qui préoccupe ses contemporains. Au lieu d'opter entre la Destinée imposée par Zeus et la Fortune, il partage entre elles la conduite de la vie humaine. C'est comme s'il disait : « L'homme se croit l'artisan de sa destinée ; mais une partie de son existence est menée par les dieux, et le reste par le hasard ». On dirait même, à voir Tyché précéder Mœra, qu'Archiloque fait déjà la part de Tyché plus grande que celle de la fatalité intelligente admise par la religion olympienne. Nous ne reviendrons plus sur la façon dont Pindare essayait de réconcilier la Destinée et la Fortune. Hérodote entendait mieux que lui encore l'intérêt des oracles, dont il vante à tout propos l'infaillibilité, car il passe Tyché sous silence et ne veut connaître que la Mœre. En effet, le caprice de Tyché supprime jusqu'à la possibilité de la divination, qui devient au contraire aussi aisée qu'inutile avec une fatalité inéluctable et connue des dieux. Mais la foi d'Hérodote — c'est un signe des temps — ne relève guère les dieux olympiens ; il concentre dans la Mœre toute l'énergie que d'autres répartissent entre la Mœre et Tyché, et il lui arrive de dire que « la destinée une fois arrêtée (τὴν πεπρωμένην μοῖραν), y échapper est impossible, même à un dieu »[1].

En somme, tout le monde est d'accord pour retirer aux dieux une notable part d'initiative et de responsabilité dans le gouvernement du monde, et pour leur adjoindre une force naturelle, spontanée, irresponsable, qui s'appelle ordinairement τύχη, et, à l'état d'abstraction pure, τὸ αὐτόματον. Tout ce qui ne reconnaît pas pour cause la liberté humaine est imputable ou aux dieux ou à Tyché[2]. Il y a même déjà des esprits qui simplifient la recherche des causes en éliminant les dieux. Thucydide ne connaît

1) Herod., I, 91.

2) L'Agamemnon d'Euripide (*Iphig. Aul.*, 1136), rejetant toute responsabilité sur les puissances invisibles, les énumère ainsi : ὦ πότνια μοῖρα (la destinée appliquée par les dieux) καὶ τύχη (la Fortune universelle) δαίμων τ' ἐμός (Fortune ou Génie de l'individu). Jocaste, affirmant que tout va bien, dit : καλῶς τὰ τῶν θεῶν καὶ τὰ τῆς τύχης ἔχει (*Phœn.*, 1202). « Comme tout va à souhait, s'écrie le chœur d'Aristophane (*Pac.*, 939), ὅσ' ἂν θεὸς θέλῃ χἡ τύχη κατορθοῖ. » Andocide est bien seul coupable de son crime, dit Lysias (*In Andocid.*, 25) : « ira-t-on accuser

dans le monde que des lois naturelles et la volonté humaine. Les lois naturelles tiennent chez lui la place de la Tyché populaire. Quand il parle de la Fortune — et il en parle souvent — il entend par là l'imprévu, c'est-à-dire l'effet de causes naturelles qui échappent à l'homme et dérangent ses plans. Cette force des choses, il l'appelle volontiers « géniale (τὰ δαιμόνια) » pour éviter de l'appeler divine et surtout de la personnifier. Quand il fait parler ceux qui la croient divine, il a soin de préciser : ainsi les Méliens appellent l'intervention divine « la fortune provenant du divin (τῇ τύχῃ ἐκ τοῦ θείου) »[1]. Il y a lieu après cela de s'étonner qu'on ait pu transformer Thucydide, qui s'appellerait aujourd'hui un positiviste, en un champion de la Providence[2].

Au siècle suivant, l'équilibre à peu près maintenu jusque-là entre l'intelligence, divine ou humaine, et l'inconscient est détruit. Tyché l'emporte. Son nom figure en tête des actes publics, soit seul, soit associé, par habitude, à celui de « dieu »[3]. Les orateurs la voient partout, la citent à tout propos, devant le peuple ou devant les juges. « La Fortune, dit Démosthène, pèse d'un grand poids, ou plutôt elle est tout dans toutes les affaires humaines »[4]. « Les affaires de Phocide ont été gâtées, observe Eschine, d'abord par la Fortune, qui est maîtresse de tout, ensuite par la longueur du temps et dix ans de guerre »[5]. Et plus loin : « C'est la Fortune qui m'a jeté aux mains d'un Barbare déloyal »[6]. Expliquant les bonnes intentions de Charidème, Dinarque ajoute : « Mais la Fortune a tellement renversé ce dessein qu'il en est

les dieux ou τὸ αὐτόματον ? » Ce mot est bien synonyme de τύχη, car Lysias, dans un autre passage (*Epitaph.*, 79), oppose la mort glorieuse des braves à la mort naturelle (τὸν αὐτόματον θάνατον), qui vient de la Fortune (τῇ τύχῃ). De même Antiphon (*De Choreg.*, 15).

1) Thucyd., V, 104.

2) Allègre, p. 70.

3) La formule Θεός Τύχη est plus ancienne que la formule Ἀγαθῇ Τύχῃ. Elle se rencontre dès 540 avant notre ère sur une inscription de Petilia (*C. I. G.*, 4). Ἀγαθὴ Τύχη est presque toujours une Fortune particulière, en tout cas, un aspect particulier de la Fortune.

4) Demosth., *Olynth.*, II, 22.

5) Æschin., *De fals. leg.*, 131.

6) *Ibid.*, 183.

sorti le contraire de ce qu'on en attendait »[1]. Il va sans dire que les orateurs n'analysent pas de près cette Tyché qui leur sert à plaider l'irresponsabilité de leurs clients ou la leur propre. Tyché leur est d'autant plus commode qu'elle reste plus vague. Peut-elle être bonne? Sans doute, surtout à l'état de Fortune particulière. Les formules officielles le disent, et c'était un lieu commun à Athènes que de vanter la Bonne Fortune du peuple athénien[2]. Mais le plus souvent, Tyché étant là pour expliquer les insuccès dont personne ne veut être responsable, il faut bien qu'elle soit inintelligente et mauvaise. D'autre part, il était imprudent de trop insister là-dessus, car ceux qui ont bonne chance aiment à croire qu'ils la méritent. A ce point de vue et selon les besoins de la cause, Tyché se rapproche de la divinité, pas assez pour se confondre avec elle, assez pour que l'on puisse attribuer indifféremment l'intervention visée à la divinité (θεός) ou au Destin (Μοῖρα), à la Fortune (Τύχη) ou au Génie (δαίμων). Tous ces vocables se succèdent et se remplacent dans la bouche des orateurs, qui, comme pour augmenter encore la confusion d'idées où fleurissent, à l'abri de la froide logique, la poésie et l'éloquence, mettent à la mode la doctrine des Fortunes particulières. La Bonne Chance du peuple athénien est faite de la male chance de ses ennemis, et — chose bizarre — peut être entravée par la male chance de ses serviteurs. Eschine affirme que Démosthène porte malheur à tous ceux qu'il conseille, et lui-même, comme le remarque spirituellement M. Allègre, n'était peut-être pas très convaincu du contraire[3]. Toutes ces Fortunes particulières se contrecarrent par une sorte de poussée automatique, et aucune n'obéit à la Tyché universelle, qui agit en chacune d'elles. Celle-ci ne sait ni ne veut coordonner leurs efforts, car il lui faudrait pour cela un plan, et si elle en avait un, elle serait une Providence et non plus la capricieuse Fortune.

Dans ce mélange chaotique d'idées de toute provenance, un

1) Dinarch., *In Demosth.*, 32.
2) Demosth., *Pro Coron.*, 252. Cf. *Procem. Demosth.*, 36.
3) Allègre, p. 81.

œil exercé distingue un retour de plus en plus marqué vers l'animisme primitif. Les dieux s'en vont, et les δαίμονες, les *numina* reviennent. La Tyché universelle, substituée à la Mœre, qui elle-même remplace la Grande-Mère (Μήτηρ θεῶν καὶ Τύχη)[1], était une synthèse quelque peu artificielle, à l'usage des théologiens : la foi populaire retourne à la démonologie des vieux âges ; le monde contient assez de « génies » pour que chacun, comme Socrate, ait le sien. Le fractionnement de Tyché n'est pas une déviation dans le développement du concept primordial ; c'est au contraire une restauration plus complète de la religion archaïque. Dans tous ces textes du IVe et du IIIe siècle, qui trahissent les perplexités du sens commun, également incapable de concilier l'action des dieux avec la poussée aveugle de la Fortune, l'une et l'autre avec la liberté humaine, il n'y a pas un mot concernant Tyché qui ne s'applique à la force naturelle, géniale, irrésistible et irresponsable, définie plus haut.

Mais Polybe, et son stoïcisme, et sa Fortune-Providence? Si Polybe était réellement un philosophe, son opinion importerait peu : mais il ne se distingue du vulgaire que parce qu'il croit raisonner. Toutes les fois que la liberté humaine suffit à expliquer les faits historiques, il s'en tient à cette cause : il ne renvoie « à Dieu et à la Fortune » que quand il est à court d'autres raisons ; en ce cas, dit-il, « vu l'embarras, nous nous rangeons aux idées du grand nombre »[2]. Ces idées, il ne s'aperçoit même pas qu'elles aient besoin d'être éclaircies. Le plus souvent, pour éviter de choisir entre Θεὸς et Τύχη, il accole les deux termes ; ou il fait entrer le divin dans la Fortune, de façon que celle-ci devient capable de vastes desseins, et même de justice, tout en restant volage et à tout moment convaincue d'inconstance. On ne peut pas dire que Polybe ait modifié en quoi que ce soit les idées courantes, car, tout en essayant de combiner la Fortune et la Providence, il n'a rien fait pour atténuer l'incompatibilité qu'il y a de l'une à l'autre et ne l'a même pas remarquée.

1) Pausan., II, 11, 8.
2) Polyb., XXXVII, 4, 3.

De même Plutarque. On trouverait difficilement dans toute l'antiquité un esprit plus dépourvu de la faculté logique. Il est vrai qu'un tel tempérament est précieux pour un moraliste, et que, mieux enchaînés, les raisonnements de Plutarque seraient souvent moins édifiants. Dissertant *Sur la Fortune des Romains*, Plutarque commence par mettre en opposition la Fortune et la Vertu, puis assure que ces deux ennemies se sont réconciliées à Rome, et finit par démontrer que, de leur propre aveu, les vertueux Romains doivent tout à la Fortune. Entre autres faveurs, ils lui doivent la mort prématurée d'Alexandre, qui, maître de l'Orient, aurait bien pu conquérir l'Occident. Entraîné par son patriotisme hellénique, Plutarque écrit deux discours *Sur la Fortune ou la Vertu d'Alexandre*, et il y affirme que le héros a dû tous ses succès à sa Vertu, la Fortune n'étant occupée qu'à lui susciter des obstacles. Elle l'a traqué comme une bête fauve, l'a attiré chez les Oxydraques dans un véritable guet-apens et l'a fait mourir à la fleur de l'âge. Plutarque s'empêtre comme à plaisir dans un amas de contradictions mal déguisées par des citations, énumérations, prosopopées et autres ingrédients de rhétorique, mêlant la Fortune et les Fortunes particulières, le Génie et les Génies, employant tour à tour les mots « Fortune », « Génie », tantôt comme distincts, tantôt comme synonymes. C'est la Fortune qui a fait la grandeur romaine, parce que le Génie de Rome s'est montré plus puissant que le Génie de la Macédoine, celui de Sparte, d'Athènes et d'autres cités[1]. Mais alors, le Génie de la Macédoine a dû être plus puissant que le Génie des Perses et aider la Vertu d'Alexandre à renverser leur empire. Plutarque ne se fait pas l'objection, mais il consent que l'on attribue à la Fortune les victoires d'Alexandre « qui furent l'ouvrage de la force et de la guerre », pourvu qu'on lui concède qu'Alexandre a vaincu Darius par la supériorité de son énergie morale[2]. Mais cette énergie ou vertu, Alexandre ne la devait-il qu'à lui-même? Plutarque paraît le croire; pourtant il

1) Plut., *De fort. Roman.*, 11.
2) Plut., *De fort. Alex.*, II, 7.

enseigne d'une manière générale que « les grands hommes tiennent de la Fortune leur pauvreté et leur richesse, leur faiblesse de corps ou leur vigueur, leur laideur ou leur beauté, leur longue vie ou leur mort prématurée » [1]. Pour Alexandre en particulier, c'est « le Génie qui avait envoyé son âme ici-bas et qui s'est hâté de la rappeler à lui » [2]. Ce Génie, soit dit en passant, est bien identique à la Fortune qui a fait mourir Alexandre d'une mort prématurée. Ainsi, suivant Plutarque, le Génie ou la Fortune, l'être qui fait le corps, envoie l'âme, mesure la vie, n'exerce aucune influence sur les aptitudes intellectuelles et morales, et par elles sur la volonté, qui fait la vertu. Soit! En tout cas, la vertu d'Alexandre n'a produit des effets historiques qu'en raison de la condition où la Fortune l'avait placé et des moyens d'action qu'elle avait mis à sa portée. Voilà bien la Fortune passée à l'état de collaboratrice d'Alexandre. Du reste, si c'est la Fortune qui mène la destinée des peuples, comment croire que l'empire d'Alexandre se soit improvisé en quelques années malgré elle? Si la vertu d'Alexandre a suffi à ce grand œuvre, pourquoi la série de vaillants guerriers que Rome a produits et dont Plutarque lui-même vante la vertu n'auraient-ils pas suffi, sans la Fortune, à édifier lentement la grandeur romaine?

Mais c'est trop insister sur la philosophie flottante du bon Plutarque. Ses écrits sont précieux précisément parce qu'ils nous donnent l'état de l'opinion non réfléchie, du sens commun à son époque. On constate par lui que Tyché reste toujours semblable à elle-même. Ce qui s'accuse mieux, dans le monde gréco-romain, c'est la parenté ou plutôt l'identité de Tyché avec le Génie. Le culte du Génie impérial, que les Grecs appellent la Tyché du prince, a mis ce point de doctrine à la portée de tout le monde. Il est inutile de pousser plus loin la revue des auteurs : l'évolution du concept de Tyché est terminée depuis des siècles, toute discussion à son sujet est close. Seulement, la Fortune et les Fortunes tiennent dans le monde plus de place qu'autrefois,

[1] *De fort. Alex.*, II, 13.
[2] *De fort. Alex.*, I, 8.

car la religion poétique a fait place à la démonologie, et l'esprit scientifique a disparu. La Fortune et les génies tiennent lieu et des dieux anthropomorphes d'autrefois et des causes naturelles. L'astrologie, qui a la prétention d'être une science et de remplacer toutes les religions, ne saurait admettre que le caprice de la Fortune dérange l'infaillibilité de ses calculs ; mais, d'autre part, en tant que fatalité naturelle, surtout en tant que Génie décidant de la destinée par les conditions de la naissance, Tyché a d'étroites affinités avec la fatalité astrologique. Aussi les astrologues, ou du moins certains astrologues, ont fait une place dans leur géométrie sidérale à la divinité en vogue. A côté de la méthode qui prend pour point de départ de ses mesures l'horoscope, il se crée un système différent ou dissident, déjà connu au temps de Manilius, celui des ἄθλα (*sortes*), qui fait commencer les étapes de la destinée au « lieu de la Fortune » [1].

Nous devons renoncer à aborder ici le chapitre des associations et assimilations. On a indiqué et justifié plus haut celles qui paraissent à première vue les plus éloignées, en signalant les affinités de Tyché avec la Terre et les divinités chthoniennes en général. Les autres s'expliqueraient plus facilement encore. Il n'en est pas une qui ne puisse être rattachée, par un lien assez direct, au concept animiste de Tyché-Génie, force naturelle échappant aux prises de l'intelligence, du calcul, de la divination même, et représentant comme telle le Hasard.

Il ne reste plus à examiner que l'anomalie apparente résultant du défaut de proportion entre la popularité de Tyché et l'insignifiance de son culte. L'anomalie disparaît à la réflexion. Le culte est un hommage, surtout un hommage intéressé. Il est d'autant plus assidu qu'il est réputé plus efficace ; que l'être auquel il s'adresse est plus limité, plus accessible, plus susceptible d'être tenté par les offrandes. Il faut au moins, pour qu'un culte s'organise, que l'être sollicité soit conçu comme une personne pouvant avoir volonté de servir ou de nuire et conscience de sa volonté.

1) Manil., III, 96-159. Cf. *Hist. de la Divination*, I, p. 241-242. Les douze étapes de la vie sont appelées ἄθλα, sans doute par allusion aux douze travaux d'Hercule.

Or toutes ces conditions manquaient à Tyché. A l'état de force universelle, Nature inconsciente ou volonté sans frein, elle décourage toute sollicitation. Limitée au concept plus restreint de Fortune particulière, elle est plus abordable, et même son inconstance est sinon fixée, du moins orientée dans un certain sens. Ici commence le culte, attaché à quelque représentation plastique qui donne un corps à l'abstraction. Mais ce culte ne donne de sécurité à personne. Malgré tout, Tyché représente toujours un mélange indécis de fatalité et de caprice qui déconcerte ses adorateurs. Au fond, l'animisme ne comporte guère d'autre culte que la magie. On ne vénère pas les Génies ; on cherche à les captiver, par la persuasion ou par la force des charmes. Aussi le culte de Tyché reste timide, incertain, parcimonieux. L'absence presque complète de témoignages à son sujet fait supposer qu'il est resté à l'état d'essai et s'est atrophié de bonne heure, faisant place à un culte analogue, mais d'une utilité plus certaine, le culte de la Fortune de Rome (*Dea Roma*) et du Génie impérial.

A défaut de culte, Tyché a eu des statues. L'art imposait la figure humaine même aux *numina* ennemis de l'anthropomorphisme. Il a créé de toutes pièces celle de Tyché, non pas en imitant quelque forme entrevue par l'imagination populaire, mais avec la conscience de traduire en symboles une idée abstraite. Il faut se défier des ξόανα archaïques de Tyché que Pausanias a vus à Sicyone et à Élis[1] ; c'étaient vraisemblablement de vieux fétiches représentant quelque « génie » local, des porte-bonheur anonymes à qui l'on donna plus tard — avec raison, d'ailleurs — le nom de Tyché. C'est l'œuvre de Boupalos qui ouvre la série des images de Tyché, elle aussi qui en fixe pour toujours le type ; tant il est vrai de dire que, soit au point de vue théologique, soit au point de vue artistique, cette Fortune changeante a bien peu changé.

En résumé, nous croyons avoir montré :

1° Que Tyché a toujours été le Hasard ou la Chance ;

1) Pausan., II, 7, 5 ; VI, 25, 4.

2° Que la popularité universelle et rapidement acquise de Tyché ne saurait être l'œuvre de l'esprit philosophique ou scientifique, lequel se propose toujours d'éliminer le hasard et de lui substituer des causes intelligibles, Providence ou causes naturelles ;

3° Que la popularité de Tyché est due à un retour offensif de la vieille religion animiste, retour provoqué par l'insuffisance de la religion olympienne, celle-ci étant rétrécie par l'anthropomorphisme et le souci de la morale, et obligée de laisser en dehors de l'action des dieux les forces vives de la Nature ;

4° Que Tyché est, par opposition aux dieux anthropomorphes, un δαίμων, Génie ou force génésique, infusant en quelque sorte la destinée, à l'état de chance bonne ou mauvaise, dans les êtres engendrés ; force conçue, soit comme fractionnée en un nombre illimité de « Génies », soit dans son ensemble, et, en ce cas, identique à la Mœre de la religion olympienne, à la Terre-Mère des cosmogonies ;

5° Que ce système explique par un principe simple, resté toujours semblable à lui-même au cours de son évolution, les contradictions fournies par les textes, les identifications imaginées par les poètes ou par les artistes, et surtout l'identification complète de Tyché avec les Fortunes et Génies de la religion romaine, restée fidèle aux traditions de l'animisme.

Il est à peine nécessaire d'ajouter qu'un article comme celui-ci n'a pas la prétention de rendre inutile le livre de M. Allègre. Nous le donnons, au contraire, comme un fruit de la lecture de cet ouvrage éminemment suggestif, qui en a fourni et la matière et l'occasion.

A. Bouché-Leclercq.

LES ORIGINES DU MYTHE D'AURVA

Sans avoir l'intention de surfaire l'antiquité du *Rig-Véda*, et tout en reconnaissant qu'il contient plus d'indications sur un état social jouissant déjà d'une organisation et d'une civilisation assez développées qu'on n'a voulu en voir jusqu'ici, je persiste pourtant à croire qu'on y saisit la religion et la mythologie de l'Inde à une période vraiment primitive. J'entends que la religion s'y montre de la plus grande simplicité et que la mythologie n'y consiste encore le plus souvent qu'en comparaisons et en allusions d'un caractère beaucoup plus formel, occasionnel et pour ainsi dire de style, que légendaire, imaginaire ou fabuleux. Je sais bien que j'émets là un gros paradoxe et qui demande des preuves. J'espère les fournir un jour.

Je m'abstiendrai d'ailleurs jusque-là de solliciter un crédit que je n'obtiendrais probablement pas. En attendant, je me contenterai de montrer par l'évolution d'un mythe qui me paraît bien constatée qu'à cet égard, et au moins dans certains cas, les hymnes du *Rig-Véda* sont des sources dans toute la force du terme; c'est là que la tradition a pris son point de départ et c'est par là que s'expliquent le cours qu'elle a suivi et la physionomie qu'elle a revêtue. Je sais bien qu'on oppose *a priori* aux résultats d'une pareille méthode l'affirmation que « le monde védique continue une société antérieure qui échappe à l'histoire ». Non seulement je trouve que de pareilles raisons impliquent un positivisme dont la rigueur entraînerait la ruine de l'histoire même, mais je compte montrer par des faits que la fin de non-recevoir

à laquelle elles tendent est beaucoup trop absolue. Aux savants d'en juger par ceux qui formeront l'objet du présent article.

Les poètes sanscrits de l'époque dite classique étaient, comme les Alexandrins dans l'antiquité et nos versificateurs d'avant le romantisme, fort curieux de mythologie et très portés à en faire un usage à la fois élégant et érudit sous forme d'allusions, de comparaisons et d'applications morales, toutes les fois que l'occasion s'en présentait. C'est à cette habitude devenue un procédé courant de rhétorique que sont dus les vers du genre de celui-ci:

« Même celui qui le dessert obtient très souvent la faveur de l'homme magnanime : quoique le feu Aurva le brûle, l'océan lui fournit sa nourriture [1]. »

Quel était cet Aurva? c'est ce que les poèmes épiques ont pris soin de nous apprendre.

L'histoire d'Aurva, ou du feu qui porte ce nom, est racontée tout au long dans le premier livre du *Mahâbhârata*, v. 6799-6863. En voici le résumé.

Un roi, du nom de Kṛtavîrya, avait les Bhṛgus pour sacrificateurs. En mourant, il leur laissa toutes ses richesses, au grand mécontentement des Ksatriyas (il faut probablement entendre par là les membres de la famille royale ou les princes vassaux). Les Bhṛgus, effrayés par leur attitude menaçante, agirent chacun à sa guise avec leurs trésors; les uns les enfouirent, d'autres les distribuèrent aux brâhmanes, d'autres enfin y firent participer les Ksatriyas. Mais cela ne suffit pas pour contenter ceux-ci; ils mirent la main par hasard sur une partie des biens qui avaient été cachés sous terre, et, furieux de voir que cette précaution avait été prise contre eux, ils coururent sus aux Bhṛgus et les tuèrent jusqu'au dernier, sans épargner les enfants qui étaient encore dans le sein de leurs mères. Les veuves des victimes s'enfuirent dans l'Himâlaya et l'une d'elles qui était enceinte, fit en sorte de porter dans sa cuisse l'enfant dont elle se trouvait grosse. Les Ksatriyas, informés de la chose, viennent la trouver pour mettre à mort le fœtus; mais, à leur approche, il sort de la cuisse maternelle où il

1) *Subhâšitâvali*, st. 227, édition Peterson. Cf. *Bhartṛhari*, II, 68.

était renfermé et la splendeur qui l'environne est telle qu'elle éblouit, ou plutôt aveugle, la troupe de ceux qui en voulaient à sa vie. Ils s'enfuient éperdus à travers la montagne et reviennent après des courses folles supplier la mère d'Aurva, tel était le nom du nouveau-né de la cuisse (*aurva*, dérivé à forme patronymique de *ûru*, cuisse), de leur rendre l'usage de la vue. Elle leur répond que cela ne dépend pas de son bon vouloir; c'est le fils qu'elle a porté dans sa cuisse pour le soustraire à leurs cruels desseins qui, voulant venger le meurtre de ses parents, les a frappés de cécité, et c'est de lui par conséquent qu'ils ont à solliciter leur pardon. Les Ksatriyas suivent ce conseil, obtiennent de jouir de nouveau de la lumière du jour, mais sans désarmer pour cela la colère d'Aurva qui se prépare à acquérir par ses macérations le pouvoir de détruire les mondes, afin de faire expier ainsi à l'univers tout entier le traitement cruel dont sa race a été l'objet. Ce projet a déjà reçu un commencement d'exécution; les mondes des hommes, des Asuras et des dieux sont anéantis quand les Bhṛgus saisis de pitié, quittent le monde des Pitris qu'ils habitent depuis leur mort et viennent supplier Aurva d'apaiser son terrible courroux. Ils lui exposent surtout cette raison bien faite pour le calmer, qu'ennuyés de la vie terrestre et ne voulant pas mettre fin à leurs jours par crainte des châtiments qui sont la conséquence du suicide dans une existence nouvelle, ils se sont arrangés pour irriter contre eux les Ksatriyas en les mettant sur la voie des trésors enfouis sous terre; ils les ont donc provoqués à dessein et ne sont pas en droit de réclamer vengeance de leurs meurtriers. Qu'Aurva par conséquent veuille bien les épargner, eux et les mondes qu'il a l'intention de détruire à cause d'eux. Vaines prières! Celui auquel elles s'adressent a juré de tout détruire, et il tiendra parole.

Alors les Bhṛgus, désespérant de le convaincre, s'avisent d'un subterfuge. Les eaux étant la base des mondes, qu'Aurva y jette
e sa colère et par là les mondes seront sauvés sans qu'il
xpressément son serment. Cette fois, il est de bonne com-
ı; il veut bien croire qu'en brûlant au sein de l'élément
oviennent tous les autres, c'est comme s'il anéantissait à

la fois ceux-ci et celui-là. Il obéit aux Bhṛgus, et c'est depuis lors que, sous la forme d'une tête de cheval placée au sein de la mer, il en boit les eaux tout en vomissant le feu par sa bouche.

Tel est le récit du *Mahâbhârata*, récit abrupt composé de matériaux à peine dégrossis et dont j'ai dû enlever parfois les aspérités pour lui donner une consistance logique que le texte ne fait souvent qu'impliquer.

On ne saurait d'ailleurs en séparer un passage parallèle du *Harivaṃça*, v. 2527-2582[1].

La fable du *Harivaṃça* est très sensiblement différente de celle du *Mahâbhârata*, mais ne saurait toutefois que confirmer l'explication que cette dernière suggère. D'abord Aurva n'y est pas à vrai dire personnifié; c'est un feu destructeur qui est sorti de la cuisse de son père Urva dans les circonstances suivantes. Urva était un Brahmarshi[2] qui se livrait aux pénitences les plus dures. La continence qu'il observait ne laissait pas prévoir qu'il eût jamais de postérité. Les autres Brahmarshis vinrent lui exposer qu'il ne devrait pas laisser éteindre sa race; mais Urva, fidèle à ses sévères observances, leur déclare qu'il n'aura jamais d'épouse; cependant, il saura trouver le moyen d'avoir un fils sans recourir à une union charnelle. En vue de ce résultat, il offre en sacrifice au feu de sa pénitence sa cuisse dont sort une espèce de météore ardent qui reçoit le nom d'Aurva à cause de son origine (*ûru* « cuisse ») et qui, dès sa naissance, menace de brûler tous les mondes. Il a déjà commencé à les dévorer, quand Brahma, soucieux des créatures dont il a la garde, vient trouver Urva et lui propose de donner à son fils une demeure où, sans avoir besoin de poursuivre ses ravages, il se nourrira d'ambroisie. C'est la tête de cavale qui est au milieu de l'océan. D'ailleurs, à la fin de la période actuelle, c'est avec son aide que Brahma détruira les mondes qui devront disparaître pour faire place à d'autres.

1) Comparez aussi *Mahâbh.*, I, 2608, où Aurva est donnécomme le fils de Cyavana, fils de Bhṛgu, et d'Arushî, fille de Manou.

2) Les Brahmarshis sont des personnages légendaires qui tiennent le premier rang dans la hiérarchie des sacrificateurs mythiques. En général, les Brahmarshis représentent Agni.

La proposition de Brahma est acceptée et Aurva s'en est allé résider au sein de la mer, après avoir laissé à son père l'éclat dont il resplendissait.

Ces deux versions, malgré leurs divergences, présentent certainement le développement direct ou indirect d'une brève indication du *Rig-Véda* contenue au vers 4 de l'hymne XCI du huitième maṇḍala. Mais, avant d'arriver à l'examen de ce passage, il sera bon d'étudier le mot *aurva* au double point de vue grammatical et significatif.

Dans les deux récits qui ont été résumés plus haut, ce mot est considéré comme un dérivé à valeur patronymique de *ûru* « cuisse »; *aurva* serait « celui qui est issu de la cuisse ». Mais il est facile de voir que, comme il arrive souvent en matière de développements mythologiques, ce détail sur lequel porte l'étymologie a été imaginé à cause d'elle. Dans le cas particulier, on a dit qu'Aurva est né de la cuisse (de son père ou de sa mère) par cette seule raison, sans doute, qu'on a considéré *aurva* comme dérivé de *ûru*. La rédaction du *Harivaṃça* laisse entrevoir clairement, ce semble, la combinaison d'une double hypothèse étymologique en donnant Urva comme père à Aurva, avec cette circonstance que celui-ci est sorti de la cuisse de celui-là. *Aurva* peut en effet dériver de *ûrva* mieux encore que de *ûru*; et la version en question n'est qu'une manière d'utiliser les deux étymologies possibles. En réalité, la bonne est celle qui a contribué à établir un rapport de filiation entre Urva et Aurva, comme je vais essayer de le faire voir.

Dans le *Rig-Véda*, le mot *ûrva*, de la racine *var-ur* « envelopper », se dit surtout de l'enclos ou l'étable qui renferme les vaches, en même temps que de l'enveloppe ou du pis qui contient leur lait. Dans les passages assez nombreux où il est question de l'étable des vaches, allusion est toujours faite au sens connexe qui vient d'être indiqué, lequel est en somme celui qu'a principalement en vue l'auteur. Il en résulte qu'*aurva*, à titre de dérivé adjectif d'*ûrva*, peut signifier tout à la fois ce qui vient de l'étable ou ce qui vient du pis des vaches, à savoir, soit les vaches elles-mêmes, soit leur lait.

Cette constatation faite, j'arrive au texte du *Rig-Véda* dont j'ai parlé tout à l'heure. Il est conçu en ces termes :

aurvabhṛguvac chucim
apnavânavad â huve
agnim samudravâsanam.

« Comme Aurva et Bhṛgu, comme Apnavâna, j'invoque le brillant Agni qui a la mer pour vêtement. »

On traduit ordinairement, et ainsi que je l'ai fait moi-même provisoirement, le composé *aurvabhṛguvat* par les mots « comme Aurva et Bhṛgu » ; mais on n'a aucune raison de considérer *aurva*, qui ne se trouve nulle part ailleurs dans les hymnes védiques, comme un nom propre. Par là, on agit à la façon des anciens interprètes hindous ; on crée une figure mythologique qui n'existait probablement pas pour l'auteur de l'hymne en personnifiant d'une manière définitive un objet inanimé auquel il ne prêtait la vie que pour un instant et par pure métaphore. En somme, *aurva* signifie simplement et, d'après l'étymologie « celui qui vient de l'écurie ou du pis des vaches », — c'est-à-dire le lait ou le beurre clarifié (*ghṛta*) qui fournissait avec le soma la libation du sacrifice. Bhṛgu ou les Bhṛgus, c'est-à-dire les Brillants, personnifient de leur côté les flammes d'Agni ou du feu du sacrifice qui s'emparent de la libation. Celles-là et celle-ci réunies semblent, par leurs crépitements, invoquer les dieux ou chanter l'hymne, et rien n'est plus fréquent dans le *Rig-Véda* que les allusions à ces concerts, assimilés aux cantiques des prêtres, que les libations élèvent vers le ciel au contact des feux du sacrifice.

Dans le texte du *Harivaṃça*, le souvenir de la nature réelle d'Aurva semble encore vivant dans les détails qui nous représentent sa naissance comme le résultat d'un sacrifice, et dans le fait même qu'il se manifeste sous la forme d'un feu dévorant.

Le personnage d'Apnâvana dans l'hymne védique est sans doute proche parent des Bhṛgus et représente, comme ceux-ci, une ancienne épithète d'Agni élevée à la dignité de nom propre.

Quant au détail d'après lequel ce dieu aurait revêtu la mer

pour vêtement, l'explication en est facile et sûre. La mer est dite ici, comme souvent, pour les eaux de la libation dans lesquelles Agni se baigne ou s'enveloppe lorsqu'il les enflamme. C'est encore une de ces figures qui reviennent à chaque instant dans les hymnes et auxquelles les Rishis se complaisaient d'autant plus qu'elles se présentaient sous la forme d'une antithèse paradoxale — l'union du feu et de l'eau — qui était tout à fait dans leur tour d'esprit.

Comment le vers ci-dessus était-il compris au temps où les matériaux qui devaient servir à la construction du *Mahâbhârata* et du *Harivaṃça* s'élaboraient? nous ne saurions le dire exactement. Mais toute la littérature des *Brâhmaṇas* est là pour nous montrer avec quelle fantaisie on employait à l'époque correspondante les textes védiques aux spéculations et aux développements les plus éloignés de leur signification véritable. Nous ne serons donc pas étonnés de voir la légende d'Aurva reposer sur des interprétations plus ou moins altérées, de la manière suivante, du passage en question :

1° Aurva a été pris pour le nom propre d'un personnage apparenté aux Bhṛgus, parce qu'il est nommé à côté d'eux;

2° La comparaison « comme Aurva et les Bhṛgus » (la Libation et les Flammes) a été appliquée, non pas à l'auteur de l'hymne ou au sacrificateur qui le chante, mais à Agni[1] revêtu des eaux de la mer ou y prenant résidence (le texte se prête à cette double interprétation);

3° Aurva (en compagnie des Bhṛgus considérés comme des conseillers) est en conséquence assimilé à un feu (Agni) qui brûle au milieu de la mer, puisqu'elle lui sert de vêtement (ou de demeure).

Nous connaissons déjà la circonstance à laquelle est dû le fait qu'il est né de la cuisse. Nous achèverons de nous rendre compte des principaux traits qui caractérisent son rôle dans la version du *Mahâbhârata*, en rappelant que la tête de cheval qui

1) Aux vers 771 sqq. du *Harivaṃça*, Aurva est identifié à Vishṇu dans lequel on peut voir une autre forme d'Agni.

le personnifie dans ses rapports avec l'océan est une figure fréquente dans le *Rig-Véda* de la flamme du feu du sacrifice dont le sommet est identifié à la tête du cheval-Agni qui porte les oblations aux dieux.

Quant au commencement de la légende, on entrevoit assez facilement aussi quelles sont les formules habituelles du *Rig-Véda* qui ont été reliées entre elles pour lui donner un corps. Le roi *Kṛtavîrya* (celui dont la vigueur ou l'héroïsme est achevé) est une figure d'Indra qui vient de boire le Soma et qui regagne le ciel après l'avoir goûté en laissant ses richesses — tous les biens qu'il procure à ses adorateurs — aux Bhṛgus, c'est-à-dire aux flammes d'Agni qui lui ont apporté l'oblation. Mais ce qui reste le plus sûr, c'est l'identification d'Aurva à Agni et la création du rôle mythique de celui-là d'après une simple figure de rhétorique concernant celui-ci, et prise au propre à une époque où le sens réel des hymnes était à peu près perdu.

On pourrait montrer, je crois, que le procédé de développement que nous venons de prendre sur le fait en ce qui concerne le mythe Aurva est loin d'être isolé. En général, la mythologie post-védique doit son origine à des procédés analogues, et quand même, comme on l'a prétendu, les hymnes du *Rig* ne seraient l'œuvre que d'un collège de prêtres assez restreint, il n'en reste pas moins vrai que là est l'origine de la culture brahmanique sous toutes ses formes.

Paul Regnaud.

UN SAINT DU XI[e] SIÈCLE

DOMINGO DE SILOS

Vers l'an mille, pendant que le monde chrétien attendait, prosterné dans l'épouvante, que retentît dans les cieux déchirés la trompette de l'ange, glas du « siècle » écroulé, un vent d'extermination passait sur l'Espagne. L'Islam, conduit par Al-Manzour, se ruait à l'assaut des petits États ibériques; les jours de Xerez et du Visigoth Roderik semblaient renaître pour les descendants du roi-bandit Pelayo. Rien ne tenait devant l'hagib, ni armées, ni villes, ni murailles. Les habitants s'enfuyaient dans les montagnes, le conquérant rentrait dans Cordoue précédé de neuf mille captifs liés par le cou à la même corde. Ces massacres et ces dévastations durèrent depuis les premières invasions d'Al-Manzour jusqu'à la tuerie de Calatañazor, où le soleil levant du second jour vit s'enfuir vers Médina-Celi le destructeur vaincu, le victorieux de plus de cinquante batailles, comme le proclament avec emphase les historiens arabes [1]. « Je crains que la pâle éclipse de votre rayonnante étoile, insignes fils d'Omeyah, ne baigne de ténèbres et le ciel et la terre », avait prophétisé Ibrahim ben Edris el Hasani [2].

C'est vers cette époque de crise et de désespoir, où manquèrent périr la Castille et Léon, que naquit Domingo de Silos, au village de Cannas [3], vraisemblablement sous le règne de Sancho

1) Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España.* (II parte, cap. cii).

2) *Ibidem.*

3) *Cañas* en castillan moderne, probablement en Vieille-Castille. La *Charta arrharum* du Cid et de Ximena (1074) nomme un val de Cannas où se trouvait le monastère de Saint-Cyprien (Risco, *La Castilla*, etc., appendice, page vii).

el Mayor. Suivant son naïf chroniqueur, le poète Gonzalo de Berceo[1], son père avait nom Juhan, du lignage de Manns ou Mannas, d'après le manuscrit du Monserrate, « homme honoré et connu, qui n'eût point faussé sa parole pour gagner monnaie. Quant au nom de sa mère, je ne le saurais dire »[2]. Le poète qui nous a conservé les moindres détails et les plus petits faits de la vie du futur saint ne nous apprend rien des dangers auxquels fut exposée sa première enfance, quand apparaissait au loin l'avant-garde musulmane, et que maintes fois, éveillés dans la nuit, les habitants de Cannas durent fuir au sommet des monts à l'approche de l'ennemi, traqués jusque sur les pentes par les cavaliers d'Al-Manzour. Peut-être cet enfant, tout jeune encore, debout devant sa porte, put-il voir passer par son village les vainqueurs de Calatañazor, le poitrail des chevaux enguirlandé de têtes arabes; les Basques avec leurs chiens, l'arc en main, la corne de guerre pendant à la ceinture, les barons navarrais enchemisés de fer de la nuque au talon, le large glaive tombant plus bas que l'étrier. Le cœur de l'enfant dut battre alors d'une magnifique reconnaissance envers Dieu qui sauvait les chrétiens de la servitude infidèle. La victoire apparut miraculeuse et nim-

1) Gonzalo de Berceo, le plus grand poète castillan du moyen âge, si l'on met à part les auteurs anonymes du *Romancero* et du *Poema del Cid*, était prêtre séculier et natif du village de Berceo, d'où lui vient son nom. De tous ses poèmes religieux, la *Vida de santo Domingo de Silos* nous occupera seule ici. Ce doit être la traduction d'une œuvre latine bien antérieure à l'époque de Ferdinand III le Saint et d'Alphonse X, sous lesquels écrivait Gonzalo. C'est du moins ce que font supposer les allusions fréquentes du poète au texte latin qu'il avait sous les yeux, texte aujourd'hui perdu. Le manuscrit semble avoir été par instant bien difficile à déchiffrer, si l'on en juge par le passage suivant:

Non departe la villa mui bien el pergamino,
Ca era mala letra, encerrado latino.
(Strophe 609.)

La *Vida de santo Domingo* comprend 3108 vers, divisés en 777 quatrains, les quatre vers de chaque strophe rimant ensemble. — Nous nous sommes servi pour cette étude de la réimpression des *Poesías castellanas* de Sanchez. (Édition de Don Eugenio de Ochoa, Paris, 1842.)

2) Strophes 7 et 8.

bée d'or à cette âme mystique et pieuse qui mêlait les souvenirs bibliques de David et de Josué aux égorgements de l'Espagne du XI^e^ siècle.

L'enfant était singulièrement sérieux et charitable. « Des ris et des jeux, il n'avait cure..; quoique de peu de jours, il était très grave; des grands et des petits il était fort aimé... Les lèvres de sa bouche, il les tenait bien serrées pour ne prononcer folies ni dits corrompus. Le pain que, dans le jour, lui donnaient ses parents, il ne le voulait tout entier mettre entre ses dents, mais il le partageait avec les enfants qu'il connaissait [1]. » Pour ce qui était de réciter le *Pater* et les oraisons, le *Credo* et les psaumes, il n'avait son pareil à Cannas. Quand il apprit la piété du petit Domingo, « ces nouvelles pesèrent au Diable rudement » [2], dit Berceo. C'est ainsi que se passèrent ses premières années, dans la prière et les exercices religieux, alors qu'il grandissait doucement à l'ombre des murs de son église. « La sainte créature vivait avec ses parents... à les révérer il mettait tout son soin [3]. »

Plus tard, son père lui confia son troupeau, et le petit Domingo, du matin jusqu'au soir, étendu sur l'herbe ou le dos contre quelque rocher, poursuivait sans trêve son interminable vision, et, pendant qu'il rêvait aux saints de l'église, flamboyant dans l'aurore irisée des vitraux, les loups et les voleurs respectaient ses brebis. Par ses soins et sa vigilance, « le troupeau s'augmentait et s'améliorait chaque jour ». — « Le Berger qui ne dort en aucune saison (c'est-à-dire Dieu) et qui fit les abîmes qui n'ont point de fond, lui gardait son troupeau de tout mal » [4].

Après avoir mené ses moutons quatre années, sur les confins de Cannas, Domingo résolut de se faire prêtre. Le projet plut à

1) St. 11, 12, 13, *passim*.
2) St. 17.
3) St. 18.
4) St. 24. — A propos de l'existence champêtre de son héros, le vieux poète place ici une singulière apologie de la vie pastorale, et énumère les saints personnages qui furent bergers : Abel, le proto-martyr, les patriarches, saint Millan, l'ascète visigoth, David « le noble roi, une vaillante lance », notre Sire *Don Christ*, les évêques et les abbés, pasteurs de la chrétienté.

ses parents qui lui fournirent des vêtements plus convenables, lui cherchèrent un maître, « le conduisirent en l'église et l'offrirent à Dieu » [1].

« L'enfant allait à son école de grand matin; mère ni sœur n'avaient à le lui dire: au milieu du jour, il ne faisait longue méridienne [2]. » En peu de temps, l'élève apprit les Psaumes, les hymnes, les cantiques; il se plongea dans la lecture des Évangiles et des Épîtres dont son langage conserva toute sa vie comme un reflet de tendresse. Les prières et les jeûnes alternaient avec l'étude et les veilles, les abstinences avec les pieuses méditations, tellement « que la lumière lui sortait du cœur ». Le novice, après avoir reçu l'ordination des mains de son évêque, put enfin chanter sa première messe. « Il savait bien garder sa frontière contre le Diable pour qu'il ne le trompât d'aucune manière » [3].

Le jeune prêtre officiait depuis un an et demi dans sa ville natale, quand la pensée des misères du siècle vint assaillir son cœur. La terre apparut à ses yeux comme le lugubre royaume où Satan tenait sa cour; l'exemple de Jean-Baptiste et de saint Antoine le hantait. Marie l'Égyptienne, saint Millan et son maître saint Félice devinrent ses modèles, avec Jésus qui soutint l'assaut du Démon dans les déserts de la Judée.

Domingo quitta donc Cannas, et s'en fut, plein d'une immense tristesse, « aux lieux solitaires où les hommes n'habitent plus. Quand il se vit seul, éloigné de tous, il exulta comme s'il fût guéri de la fièvre, et rendit grâce au Christ qui l'avait guidé. Il n'avait pas, sachez-le bien, du poisson pour son repas » [4]. C'est là que l'ascète vécut dans l'âpre escarpement des rocs, seul, face à face avec son Dieu, torturant sa chair, « souffrant rude vie couchant en mauvais lit » [5], passant le jour en prières, et demandant au Seigneur de donner aux peuples « le pain, la paix

1) St. 35.
2) St. 37.
3) St. 48.
4) St. 65 et 66.
5) St. 68.

la vérité, l'amour et la charité » ; l'invoquant contre « les hérétiques faux qui sèment mauvais venin », le suppliant d'arrêter les ravages de l'Islam et de briser la puissance aux mains des infidèles. Le Diable qui tourmenta les premiers chrétiens dans les sables de la Thébaïde, ne pouvait épargner le solitaire espagnol ; son attaque dut être rude. Berceo cependant se tait là-dessus. Une sèche allusion nous apprend seulement qu'il repoussa les mille tentations dont l'assiégea l'Esprit du mal, preuve que la chronique latine ne fournissait au poète aucun détail sur cette grande lutte de tous les jours et de toutes les nuits.

Enfin, amaigri, spiritualisé par un an et demi de jeûnes et d'austérités, Domingo descendit de la montagne, trempé par la méditation comme une lame par le feu. Invincible aux coups de Satan, victorieux de sa chair, il s'en fut droit frapper à l'antique couvent bénédictin fondé par saint Millan, au temps des rois visigoths. Le sentiment qui le poussa dans les ordres et sous la servitude claustrale n'était autre que la volupté d'obéir, de vivre courbé sous la règle étroite, et de « mettre sa volonté au pouvoir d'autrui » [1]. Disparaître, s'abîmer dans l'unité catholique, tel fut le rêve dont il vint chercher la réalisation à San Millan. Ne nous est-il pas permis de supposer qu'en cette occasion le chrétien redouta peut-être d'éprouver, lui aussi, ce sentiment d'indépendance religieuse, né de la solitude, et qui caractérise les grands mystiques espagnols ; qui, chez sainte Thérèse et Fray Luis de Léon, fait craquer comme un vêtement trop étroit pour leur foi débordante la carapace du dogme.

C'est ainsi que « le nouveau chevalier prit les ordres... les yeux à terre, le capuchon baissé, le teint jauni comme un homme qui souffre » [2]. Sa vie se passa dans l'obéissance monotone et dans le travail des champs avec ses frères. Le nouveau moine était si assidu à la chapelle qu'on ne l'en pouvait faire sortir ; tellement que l'abbé, frappé d'une telle dévotion, voulut éprouver sa vertu et voir jusqu'où pourrait aller son zèle. Il le chassa de

1) St. 82.
2) St. 84 et 86, *passim*.

San-Millan, et l'envoya seul résider dans un ermitage ruiné, à Santa-Maria, où, dit Berceo, « il ne trouva point de pain ni autre victuaille » [1], si bien qu'il demandait l'aumône et travaillait de ses mains pour gagner sa nourriture, hébergeant les pauvres et partageant avec eux ce qu'il possédait.

Cependant l'abbé et ses moines, touchés de son humilité et désarmés par sa soumission, l'envoyèrent chercher. L'anachorète revint au couvent, et, après avoir dit son oraison, gravit les degrés du chœur et s'agenouilla pour recevoir la bénédiction ecclésiastique. « Le Roi céleste lui accorda telle grâce, qu'il ne semblait déjà plus une créature mortelle, mais un ange ou quelque corps spirituel qui vivait avec eux (les moines) sous une figure de chair [2]. » Chacun l'admirait, et l'abbé lui-même le nomma son prieur. Domingo n'essaya pas de se dérober à cette charge dont il se croyait indigne, estimant que ne pas obéir à son chef serait grand péché. Sa vigilance et sa foi réformèrent les abus, resserrèrent la discipline, incendièrent d'un saint zèle tous les frères de l'ordre, quand une agression inattendue du pouvoir séculier vint troubler pour longtemps la paix du cloître.

Don Garcia IV occupait alors le trône de Navarre [3], un âpre batailleur qui frappait indifféremment sur les heaumes chrétiens et sur les adargas infidèles, un homme rude au peuple et ne respectant guère l'avoir de l'Église, estimant que les bons coups d'épée qu'il donnait pour Jésus valaient bien le marmottement des moines agenouillés. « Le seigneur de Nájera, le fils du roi Don Sancho qu'on surnomme le Grand, un ferme chevalier, un noble champion, fit plus d'une Moresque veuve de son époux; mais il avait une tache, il était convoiteux [4]. »

Or donc, conseillé par son avarice, Don Garcia s'en vint, tout

1) St. 105.

2) St. 120.

3) Il commença de régner en 1035, et mourut à la bataille d'Atapuerca, contre Ferdinand I^er de Castille, son frère (1053).

4) St. 127 et 128, *passim*. — Le *Romancero* montre Garcia accusant sa propre mère devant son père Sancho le Grand, parce que la reine lui refuse un cheval de prix qu'il désire.

armé, frapper à la porte du monastère de Saint-Millan, et, s'adressant au supérieur : « Oyez, abbé, dit le roi, vous et ceux qui demeurent en votre couvent ; apprenez le sujet de ma venue... vous raconter mon fait serait tarder beaucoup, je désire abréger... de vos trésors je veux que vous me donniez pitance. Mes ancêtres vous les ont donnés, c'est chose véritable... il est juste que vous me les prêtiez aujourd'hui, nous vous rembourserons d'une ou d'autre façon. » Quelle fut la stupeur des moines et de l'abbé, il est facile de l'imaginer. Mais Domingo, debout devant le seuil sacré, et parlant pour tous : « Ce qui une fois est offert à Dieu, dit-il, ne doit jamais être employé à un autre usage ; qui le détournerait, serait insensé ; on lui en reparlerait au jour du jugement. Roi, garde ton âme, ne commets tel péché, ce serait sacrilège, crime défendu. Vis de tes tributs, de tes rentes légitimes. Pour un avoir qui ne dure pas, ne vends pas ton âme. Prends garde *ne ad lapidem pedem tuum offendas.* » Le fils de Sancho ne se contint plus, et, s'adressant à Domingo, le haubert répondit au froc : « Moine, de parler devant le roi, qui vous rendit si hardi ? Vous semblez peu habitué au silence... Vous êtes insensé, et discourez comme un fou. Mais je veux vous conseiller, soyez silencieux. » — « Sans le mériter, roi, par toi je suis maltraité, tu me menaces à tort quand je parle justement... Dieu défend que tu commettes pareille action. » — « Moine, vous êtes bien raisonneur, vous semblez un légiste. » — « Roi, tu agis mal en m'outrageant de la sorte ; tu dis en ta grande colère des paroles insolentes ; tu mets à ton compte une lourde charge de péchés. Les erreurs que tu profères avec grande félonie et les autres fautes que tu commets chaque jour, que le Christ te les pardonne, le fils de Marie. » — « Don moine hardi, vous parlez comme quelqu'un qui siégerait en un château élevé, mais, si je vous puis saisir hors du sanctuaire, soyez bien certain que vous serez pendu. » Alors lui répondit Domingo, l'*ami du Créateur* : « Au nom de Dieu, écoute ce que je te dis. Le mortel ennemi (le Diable) te tient enchaîné, c'est pourquoi tu t'opiniâtres à disputer contre moi. Tu peux tuer le corps, maltraiter la chair, mais tu n'as sur l'âme, roi, nul pouvoir. L'Évangile le dit, nous le devons croire,

il ne faut redouter que celui qui juge les âmes. Roi, je te conseille, comme on doit faire pour semblable seigneur, ne désire rien dérober au saint confesseur (saint Millan) ; ne sois pas larron de ce que tu as offert, sinon tu ne pourras contempler la face du Créateur. Si tu veux emporter les trésors, nous ne te les donnerons point. Si le patron du lieu ne les défend, nous ne pourrons tenir tête [1]. »

En entendant ce discours, l'irascible Don Garcia remit son manteau, et s'éloigna, jurant bien de tirer vengeance de la résistance du moine. Pendant que le roi s'en retournait, Domingo priait devant l'image de saint Millan. Il eut alors le pressentiment qu'il n'habiterait plus longtemps le couvent dont il venait de défendre les richesses « et qu'il aurait à manger le pain d'un autre moulin » [2]. Il sentit le malheur venir à sa rencontre et la paix de sa vie prête à s'envoler.

Ses prévisions ne tardèrent pas à se réaliser. A l'heure où le vaillant ascète attendait de pied ferme les effets de la colère royale, le Navarrais cherchait un moyen d'abaisser le couvent et d'obtenir les richesses qu'il convoitait. Le Diable vint à son aide, le mauvais Conseiller « lui indiqua un sentier pourri » (*sendero podrido*). Don Garcia reprit le chemin de San Millan. « Abbé, je suis maltraité en votre abbaye ; je vous l'affirme et vous le dis. Je veux que vous le sachiez, si vous ne me faites justice du prieur bavard j'emporterai les trésors et les héritages aussi [3]. » Le pauvre abbé tremblant consentit à tout et jura que le moine trop courageux perdrait son prieuré, et serait sur l'heure chassé du couvent. Alors le futur saint quitta son monastère, et partit seul, en un lieu pauvre, loin de ses frères, espérant, par son humiliation, désarmer l'envie et sauver les biens de l'Église des griffes séculières. Il aurait pu vivre tranquille en son ermitage, « mais le mauvais Ennemi ne le voulait pas ainsi » [4].

1) Le dialogue du roi de Navarre et de Domingo s'étend de la strophe 131 à 150.
2) St. 162.
3) St. 165 et 166.
4) St. 172.

Bien qu'elle eût obtenu tout ce qu'elle avait exigé, la haine du roi ne désarmait pas. Six mois ne s'étaient pas écoulés, que Don Garcia recommençait la persécution, et réclamait au solitaire une grosse somme d'argent, prétextant que l'ascète avait en sa cellule de l'or à foison. Le pauvre homme protesta vainement : « Roi, tu le sais bien, jamais tu ne m'as rien donné ; l'argent d'autrui, on ne me l'a point confié. Je n'aurais pas thésaurisé, je l'aurais partagé entre la gent qui souffre. Pour Dieu, ne désire pas me persécuter ainsi. Sache que tu ne peux rien me prendre. Même si je le voulais, je n'aurais rien à donner. Juge en toi-même, d'un bois sec, que peux-tu tirer? » — « Moine, on ne vous doit croire ; nous savons que vous possédez grand bien. Au temps où vous régissiez l'abbaye, tous m'ont dit ce que vous aviez coutume de faire. » — « Roi, cela me pèse plus que tout le reste; tu me soupçonnes de vol, c'est un péché mortel ; jamais je ne fis telle chose, j'en atteste le Père spirituel. » — « Don moine, vous êtes savant dans le mal ; ce que nous connaissons tous, vous le niez. Ces hypocrisies que vous portez avec vous, je crois bien que vous les trouverez amères quelque jour. » — « Roi, si telle est ma fortune, que je ne puisse habiter en sûreté avec toi, je veux abandonner ta terre pour fuir l'amertune. J'irai chercher où vivre du côté de l'Estramadure »[1].

Sur ces mots, Domingo prit congé de chacun, « se recommanda au Père qui ouvre et qui ferme », et, traversant la montagne de Nájera où il but l'eau froide des torrents, s'en fut seul à la cour de Ferdinand Ier, frère du roi de Navarre. « Qu'il te plaise me donner un ermitage où je servirai celui qui naquit de la Vierge Marie », dit l'exilé. Le Castillan tout joyeux répliqua : « Pour l'amour de ma foi, ta demande m'agrée »[2], et Ferdinand lui proposa l'abbaye de Silos, en la terre de Carazo, sur la montagne, un monastère jadis riche et puissant, mais en ces jours déchu de son ancienne prospérité, ruiné, désert, à peine peuplé de quelques

1) De la st. 174 à 181. — Le royaume de Léon, et non l'Estramadure, qui tait encore à cette époque au pouvoir des Arabes et faisait partie du khalyfat de Cordoue.

2) De la st. 184 à 186.

moines en guenilles, menaçant de devenir « l'habitation des serpents ». Ce qu'il possédait n'eût pas suffi pour nourrir trois religieux.

Le roi convoqua ses barons : « C'est pour nos péchés, dit-il, que nous avons souffert tout cela, car nous sommes pécheurs, et ne nous sommes point amendés. C'est ainsi qu'un royaume peut être maltraité à cause d'un bon lieu qui est méprisé. Le prieur de San-Millan est tombé parmi nous, homme de sainte vie et de bonté accomplie. Il a quitté sa terre. La chose advint par la grâce de Dieu, telle est ma créance. C'est lui qu'il faut en cette maison », et chacun s'inclina : « Nous l'autorisons tous », dirent-ils[1].

L'évêque approuva la décision royale, remit à Domingo le siège et la crosse abbatiales, après quoi, on prit le chemin de Silos avec grand cortège de chanoines et de prêtres, de clercs et d'abbés, de jeunes gens et de vieillards.

A peine arrivé dans sa nouvelle abbaye, Domingo se mit à l'œuvre courageusement, Son premier soin fut de réformer la discipline, de veiller sans relâche au maintien de la règle, de recruter de nouveaux frères, travaillant le jour et passant ses nuits entières en oraisons. Tout prospérait, Silos se relevait de ses ruines, « les moines étaient bons, il aimaient leur pasteur; Dieu mit entre eux la concorde et l'amour ; il n'avait point ses entrées dans la maison, le mauvais Séditieux qui fit révolter Adam et Ève contre leur Seigneur »[2]. Le roi Ferdinand et les habitants des lieux voisins accumulaient les dons au sanctuaire, les victuailles au réfectoire, les ornements à la chapelle ; la piété de tous veillait à l'entretien des moines et la réputation de l'abbé se répandait à travers la Castille.

C'est à cette époque où tout prospérait autour de lui, dans le rayonnement de son œuvre, que le futur bienheureux eut sa première vision, mystique apothéose qui vint illuminer d'un chaud reflet l'ombre froide de sa cellule. Voici le récit dantesque qu'en fait Domingo à quelques confidents intimes : « Je me vis en songe

1) De la st. 203 à 209.
2) St. 218.

en un âpre lieu, sur la rive d'un fleuve terrible comme la mer... il en sortait deux rivières, deux cours d'eau profonds; l'un était plus blanc que pierre de cristal, l'autre plus vermeil que le vin des treilles. Sur le lit du premier, je vis un pont; il avait une palme et demie, point n'était plus large; de verre il était fait tout entier, non de bois. C'était, pour ne vous point mentir, un redoutable chemin. En dalmatiques blanches, au bout du pont, étaient deux hommes. L'un de ces deux personnages si honorés tenait en main deux précieuses couronnes. L'autre en portait six plus belles encore; leur cercle étincelait de gemmes précieuses. Plus que le soleil, il reluisait, tant il était lumineux. Si belle chose jamais ne vit homme de chair. Le premier m'appela, celui qui tenait les deux couronnes, pour que je vinsse de leur côté. Je lui dis : « Le « passage est mauvais. » Il me répondit de passer sans crainte et avec hardiesse. J'entrai sur le pont, quoiqu'il fût étroit, et le franchis. Ils me reçurent d'honorable façon, venant à ma rencontre au milieu du chemin. « Frère, dit celui qui était vêtu de blanc, sois le « bien venu et le bien rencontré, vous venons t'apporter un savou- « reux message; quand nous te l'aurons dit, tu te tiendras pour « payé. Ces tant honorables couronnes que tu vois, c'est pour toi « que notre Seigneur les réserve. Les ayant gagnées, veille à ne pas « les perdre, car le Diable veut te les dérober. » Je leur dis : « Sei- « gneur, par Dieu, entendez-moi. D'où vient ce que vous me dites? « Je ne suis de telle vie, ni n'ai fait telles bontés. Découvrez-m'en « la raison ». — « Bonne raison tu demandes, dit le messager. Une « de ces couronnes est tienne, parce que tu fus chaste et bon « cloîtré. A l'obéissance tu n'as pas résisté. L'autre, sainte Marie « mienne te l'a fait gagner, parce que tu t'es consacré à son église; « en son monastère, tu fis grande amélioration. La troisième, pour « ce couvent qui est en ta garde et qui, avant toi, vaguait en l'er- « reur comme une bête sans bride. Si tu persévères en tes coutumes « habituelles, les couronnes sont à toi; estime que tu les a ga- « gnées. » Aussitôt qu'ils m'eurent tenu ce discours, ils disparurent de devant mes yeux ; je ne pus rien voir. Je m'éveillai, et me signai la main levée. Pensons à nos âmes, frères et compagnons : soyons sincères envers Dieu et les hommes; si nous avons été

envers Dieu loyaux et droituriers, nous gagnerons couronnes qui valent plus qu'argent. Pour ce pauvre siècle qui durera peu, ne perdons point l'autre qui ne finira jamais. Qui n'échangerait la misère contre la richesse? Qui dans la bassesse la veut chercher, la trouvera. En outre, je vous le demande comme un don, que ma confession demeure secrète, qu'elle ne soit pas connue jusqu'à ce que mon âme échappe à cette prison charnelle. » — « Le seigneur saint Domingo, lumière des Espagnes, eut encore beaucoup d'étranges visions, mais il les garda scellées dans ses entrailles. Malgré les apparitions que Dieu lui montrait, aucune vaine gloire n'était en lui. La chair, et le Diable avec elle, cherchaient à l'arracher au repos, mais ils ne le purent faire, dont ils eurent grande douleur[1]. »

Pendant que la sainteté de Domingo rayonnait au couvent de Silos, l'abbé de San-Pedro d'Arlanza, Fray Garcia, venait demander au roi Don Ferdinand l'autorisation de transporter à son monastère les reliques de saint Vincent, martyr, avec celles de ses sœurs Sabina et Cristeta, qui reposaient au vieux cimetière d'Avila. Une vision, disait-il, lui avait ordonné d'aller faire part au roi du désir céleste. Ferdinand, toujours soumis à l'Église, approuva le projet, et ce fut avec un pompeux cortège de moines et d'évêques chevauchant crosse en main sur leur mule, d'abbés, parmi lesquels était Domingo, de chevaliers et de peuple, que l'on alla chercher, dans la fosse oubliée d'Avila, les divins ossements. On franchit le Duero. Tout le long du chemin, jusqu'à San-Pedro, les habitants s'agenouillaient sur le passage de la procession ; on s'entassait, on s'étouffait autour de la châsse que chacun cherchait à toucher de ses mains. Les miracles furent nombreux ; « beaucoup d'infirmes guéris de leurs douleurs » pour la gloire de saint Vincent, martyr sous les Césars païens. Dans la ferveur de leur zèle, prêtres et clercs, sans compter les fidalgos, faisaient main basse sur les reliques. Tous voulaient rapporter en leur église, en leur donjon, quelque morceau du glorieux confesseur. Qu'en demeura-t-il au monastère de San-Pedro d'Arlanza alors que cessa la pieuse curée?

1) De la st. 229 à 251.

Domingo et ses moines s'étaient seuls abstenus de prendre part au pillage. Au retour à Silos, les frères s'en plaignirent à leur abbé qui répondit : « Si vous voulez être loyaux envers Dieu et si vous gardez ses commandements, il vous donnera des reliques..., vous posséderez un corps saint [1]. » C'est ainsi qu'il prophétisait sur lui-même, sur sa fin prochaine et sur sa béatification, affirme Berceo, mais sans comprendre les paroles que Dieu mettait en sa bouche. Ceux qui l'entendaient ne pouvaient s'en expliquer le sens ; d'aucuns pensaient que le supérieur était devenu fou.

Ici la raison perd pied. Les miracles commencent, grandissante marée où le flot pousse le flot. La pauvre Espagne avait si soif du prodige ! Tous les cœurs le demandaient, toutes les mains se tendaient pour toucher Dieu, tandis que là-bas, aux frontières, saint Jacques Tueur-de-Mores chargeait avec les Castillans dans la poussière des mêlées, symbole armé de la lutte pour le sol et pour la foi.

Entraba en las grandes lides
Armado y en un caballo
A pelear con los Moros [2].

L'histoire du moyen âge ibérique d'ailleurs est un fourmillement de faits surnaturels. La Vierge apporte à saint Ildefonse une chasuble en toile de soleil et laisse sur la pierre l'empreinte de ses pieds ; Dieu lutte avec Pelayo dans la montagne d'Auseba où les flèches des infidèles se retournent contre eux et les transpercent ; saint Jean et saint Millan apparaissent à Hernan Gonzalez et à Ramiro II sur le champ victorieux de Simancas ;

1) St. 282.

2) *Romancero del Cid* (romance XXIX, édition de Leipzig, 1871). — Saint Jacquez se montre en rêve à Charlemagne : « Si me merveill mout que tu n'as ma terre delivree qui tantes cités et tantes terres as conquises. Por ce si te faz certain, qu'ausi con Dex t'a fet plus poissant de toz les terriens rois, t'a il eslit a delivrer ma terre de la main as sarrazins.... » (*Chronique de Turpin*. Édition Fredrik Wulff, Lund., 1881, page 2.)

saint Lazare se montre au Cid ; saint Jacques aide à prendre Coïmbre ; le spectre de Ferdinand I^er surgit devant son fils au fossé de Zamora ; Alphonse Henriquez voit se dresser dans la lumière froide du matin Jésus crucifié au combat d'Ourique ; un ange indique un sentier aux chrétiens le jour de las Navas ; un autre vient déclarer à Alphonse VIII que le ciel approuve le massacre de sa maîtresse, saint Georges entre à cheval par la brèche de Palma.

L'œuvre entière des grands dramaturges castillans abonde en merveilleux sacré. Lope, Cervantes, le sage entre tous, Calderon, cet esprit gigantesque tourmenté d'allégories subtiles, en font le sujet, non seulement de leurs *autos sacramentales*, mais encore de nombre de drames profanes où le catholicisme se mêle à la mythologie classique et aux enchantements chevaleresques renouvelés d'Arioste. On y voit la Providence, la Religion chrétienne, l'Idolâtrie et le Démon se quereller sur le théâtre en une pièce historique [1] ; des rochers se referment d'eux-mêmes pour dérober le crucifix et les saintes images aux profanations des mécréants [2]. Chez un autre poète, un ascète, ancien coupe-jarret, prend sur lui les innombrables péchés d'une dame mexicaine et son corps se couvre de lèpre [3]. Des montagnes se meuvent et traversent la scène au commandement de Satan qui cherche à abuser Cipriano [4] ; deux personnages surnaturels discourent sur la théologie devant Crisanto et s'évanouissent tout à coup [5] ; une voix d'outre-tombe clame du fond d'une fosse, c'est celle du brigand Eusebio, fraîchement tué, qui appelle un prêtre, se confesse et retombe raide-mort après l'absolution [6].

Aussi voyons-nous Domingo prophétiser et faire des miracles de son vivant même. Avec eux, le lugubre défilé des plaies et des douleurs humaines va passer devant nous. C'est d'abord une

1) Lope de Vega, *El Nuevo Mundo descubierto.*
2) Lope de Vega, *El Casamiento en la Muerte.*
3) Cervantes, *El Rufian dichoso.*
4) Calderon, *El Mágico prodigioso.*
5) Calderon, *Los dos amantes del cielo.*
6) Calderon, *La Devocion de la Cruz.*

femme de Castro, Maria, qui avait perdu l'usage de ses pieds, ses doigts étaient paralysés et ses yeux ne pouvaient voir ; elle était muette, la souffrance l'avait rendue plus « dure qu'un madrier » ; sa bouche était contournée, et les bras « semblables à des bâtons tordus ». Ses parents la portèrent sur leurs épaules à Silos, où Domingo guérit la malheureuse.

Après la paralytique, Berceo raconte un exorcisme. Il s'agit d'une religieuse nommée Oria que le Diable obsédait sans relâche. « Le mortel Ennemi rempli d'obscénité » rôdait autour d'elle dans l'ombre du cloître ; « pour l'épouvanter et lui faire peur il lui faisait de vilains gestes et très mauvaise figure. Il prenait la forme d'un serpent, le traître prouvé, et se mettait devant elle ; aucunes fois, il se faisait tout petit, d'autres grand, démesuré, tantôt gros, tantôt maigre. Il la guerroyait rudement, celui que Dieu maudisse, pour l'effrayer il faisait grandes mauvaisetés [1]. » La pauvre nonne affolée envoya demander secours au bon abbé de Silos, qui se mit en route aussitôt et vint la visiter. Il la fit confesser, communier, aspergea la cellule d'eau bénite, chanta la messe, et « le mauvais voisin s'en fut malgré lui » [2].

Les guérisons d'aveugles sont nombreuses. Près du couvent habitait un homme qui avait perdu la vue ; Johan [3] était son nom,

1) De la st. 327 à 333, *passim*.

2) On peut comparer ce miracle avec un autre du même genre que rapporte Berceo, en sa *Vida de san Millan*. (Libro II, de la st. 181 à 199.) Le Visigoth chasse le Diable de la maison d'un certain Onorio, qualifié dans le texte sénateur de Parpalinas, où il avait établi domicile. Quand le malheureux voulait manger, « la bête maudite remplie d'obscénité » inondait les plats d'excréments ; s'il voulait boire, Satan renversait son hanap devant ses yeux. « Il faisait puer la maison plus que mauvais venin. Le Démon y faisait ses ordures comme si elle fût son propre héritage. Ses gestes étaient plus immondes que ceux d'un chien. » C'est avec peine que saint Millan parvint à débusquer le mauvais esprit qui lui jetait des pierres du haut du toit. Le Diable commit à son départ une vilenie si indécente que Berceo se refuse à la raconter. Ne s'agirait-il pas de ce son que Dante entendit au XXI[e] chant de son *Enfer* ?

Ed egli avea del cul fatto trombetta.

3) Nous conservons partout la forme archaïque des noms, telle que la donne le texte castillan du XIII[e] siècle, Xemena ou Semena, Juhan ou Johan, etc.

« S'il était de lignage ou laboureur », le poète s'excuse de ne le pouvoir dire. Outre sa cécité, l'infortuné avait si âpre douleur aux oreilles « qu'il mordait les murailles ». En cet état, le misérable se fit conduire devant la porte du monastère et se coucha sur le sol. Toute la nuit, le saint pria pour lui « le Roi du ciel, le grand Empereur ». Le lendemain, l'abbé lui jeta l'eau bénite à la face. « Ami, va ton chemin ». L'aveugle ouvrit les yeux et partit en rendant grâce à Dieu.

Puis, c'est un comte de Galice, Don Pelayo, également privé de la vue, qui, après avoir longtemps vagué de sanctuaire en sanctuaire sans trouver de soulagement, vint chercher la guérison auprès de Domingo. Le miracle accompli, le bon chevalier laissa riche offrande aux moines et fut en sa terre.

« En ce temps, les Mores étaient bien proches ; les hommes n'osaient aller par les chemins ; ils enlevaient cruellement les malheureux attachés avec des cordes [1]. » Certain jour, les infidèles marchèrent sur Soto et s'emparèrent d'un jeune homme pendant cette chevauchée en pays chrétien. Au retour, les musulmans l'enchaînent en leur prison. Or ses parents étaient pauvres ; c'est à peine s'ils purent, avec tous leurs biens, réunir la moitié de la rançon. Tout espoir perdu du côté de la terre, sa famille songea à s'adresser au ciel, et tous vinrent trouver Domingo, le suppliant de sauver le prisonnier. « Amis, leur dit-il, tout en pleurs, si j'avais quelque chose à vous donner, je vous le donnerais ; je ne pourrais l'employer à meilleure œuvre qu'au rachat des captifs. Mais nous n'avons monnaie, or ni argent. Nous n'avons qu'un cheval en la maison seulement. Nous vous l'offrirons volontiers en cadeau. Que le Roi omnipotent fournisse ce qui manquera [2]. » Pendant qu'ils s'en allaient vendre le cheval au marché, le religieux de Silos entrait à la chapelle et se mettait en prière devant l'autel. Aux premières blancheurs de l'aube, les moines se joignirent à leur abbé, tous suppliant Dieu de délivrer le chrétien des mains infidèles. « L'oraison

1) St. 353.
2) De la st. 363 à 365.

du père de grande sainteté, la charité sainte la porta aux cieux ; elle plut aux oreilles du Roi de majesté. Le captif échappa de son cachot[1]. » En effet, au moment où l'on priait pour lui, ses chaînes s'ouvrirent d'elles-mêmes ; il se dressa, sortit de la cour quoique la porte en fût verrouillée, vint trouver ses parents et leur montra ses fers miraculeusement brisés.

Arrêtons-nous à ces aventures de captifs. De Gonzalo de Berceo jusqu'à Miguel de Cervantes, des romances de Mélisendra et de Gaïferos au martyrologe du P. Haedo, elles remplissent chaque page de l'histoire d'Espagne, et, plus que toutes autres, renferment de précieux détails sur le caractère national, la haine des deux races, l'état social et religieux du XIe siècle ibérique. Le témoignage des historiens arabes montrera que les chrétiens non plus ne se faisaient faute de réduire en servitude et d'enchaîner leurs prisonniers à l'imitation des Africains venus à la suite de Tarik ben Zeyad. Le Cid vendait les siens pendant le siège de Valence. Non seulement les fidalgos, mais les moines eux-mêmes possédaient des esclaves qui travaillaient à la terre, l'anneau de fer au pied, sous l'œil et le fouet des gardiens.

Le couvent de Silos en comptait plusieurs. Ils s'enfuirent une nuit de l'enclos où on les enfermait chaque soir, le labeur terminé, grâce au manque de vigilance des hommes préposés à leur garde. Quand les évadés furent hors de l'enceinte, ils gagnèrent les champs par des chemins détournés, et vinrent se blottir au fond d'une caverne, dans la montagne, par crainte des bergers qui menaient paître leurs troupeaux aux environs. Au moment de leur fuite, Domingo était absent du monastère, quand une révélation divine lui fit connaître à la fois l'événement et la cachette des fugitifs, en la ville de Cruuna où il se trouvait alors. Les moines, guidés par leur abbé, se mirent en route sous sa conduite et s'enfoncèrent dans la sierra. On marcha droit à la ca-

es infidèles furent trouvés et ramenés reprendre leurs

'en finir avec les exploits surnaturels de Domingo, il

ne semblera pas indigne d'intérêt de mettre en regard des miracles obtenus par les prières du religieux castillan, un prodige musulman, rapporté par l'historien arabe Homaïdi [1], et qui vient à l'appui de ce que nous venons de dire sur le sort réservé aux prisonniers de guerre. Une pauvre veuve vint trouver un jour un vieux faki ou docteur de la loi nommé Baqui ben Makhlad, sous le règne du khalyfe Abdallah I^er de Cordoue. « Il y a longtemps déjà que mon fils est captif, lui dit-elle. J'ai peu de bien et n'ai pu payer sa rançon. Il ne se trouve personne qui m'achète une chaumière que je possède. Ainsi, je n'ai pas un instant de repos nuit et jour. » Le faki l'exhorta à mettre sa confiance en Allah et lui promit de prier pour elle. Quelques jours après, la veuve lui amenait son fils. Le jeune homme raconta qu'il était esclave des chrétiens, avec beaucoup d'autre musulmans pris dans les combats et les chevauchées, qu'un gardien conduisait travailler aux champs. Soudain, sans qu'il y comprît rien, ses chaînes se brisèrent. (On constata que c'était au moment où Baqui ben Makhlad priait pour lui.) Amené devant son seigneur, on lui remit ses fers, ils se rompirent une seconde fois. L'Espagnol, troublé par ces manifestations surnaturelles, consulta ses moines. « As-tu une mère? » demandèrent-ils. Sur sa réponse affirmative : « Dieu, sans doute, écouta ses prières ; puisqu'il te donne la liberté, nous ne pouvons t'enchaîner », et ils le renvoyèrent à la frontière arabe. « Tout est l'œuvre de la divine volonté, proclama le sage de Cordoue. Rendez grâce à Allah ».

Mais revenons aux miracles du moine de Silos qui se succèdent sans relâche. Voici d'abord un homme, natif de Gomiel, Garci Munnoz qui souffre de la goutte. Quand le mal lui saisissait le cœur, il perdait la mémoire, la parole et la vue. Oraisons et jeûnes, rien ne le soulageait. « L'infirme lui-même eût préféré être mort, car d'aucuns côtés il ne trouvait consolation. » Comme la nouvelle de sa maladie était parvenue jusqu'à Silos, Domingo lui écrivit de le venir joindre. On transporta Garcia qu'accompa-

1) Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España* (II parte, cap. LXV).

gnait sa famille, et le saint commença ses prières. Il veillait, suppliait Dieu, récitait les psaumes, « il infligeait à sa chair de rudes afflictions.... Pendant ce carême, il était aussi décharné que quelqu'un qui fut longtemps prisonnier et enchaîné »[1].

Malgré tout, la goutte résistait aux remèdes mystiques. Enfin Garci Munnoz guérit. « Il resta avec sa victoire, le saint confesseur. Chacun estima que ce miracle était le plus grand et que, de tous les autres, il semblait le seigneur[2]. »

Quelque temps après, un garçon de ferme manqua perdre l'usage d'une de ses mains; l'abbé n'eut qu'à dire une messe et le mal disparut sur l'heure.

Un habitant de Yecola « était envers ses voisins traître prouvé, tellement qu'il eût mérité d'être pendu »[3]. Le larron dérobait les épis au temps des moissons. On le surprit un jour que Domingo passait par le chemin. Après l'avoir rudement admonesté, le bon abbé obtint de ceux qui le gardaient sa mise en liberté. Rien n'y fit cependant, crainte du gibet pas plus que sages conseils. Du bourreau dans ce monde et du Diable dans l'autre, le voleur n'avait cure, si bien que peu de jours s'étaient écoulés quand des paysans vinrent apporter à Silos, irrécusable preuve de son endurcissement, les gerbes qu'il avait fauchées dans leurs champs. Pour le coup, le moine se fâcha. « Seigneur, s'écria-t-il, tu dois juger cette affaire. La honte est tienne, pense à la venger[4]. » A peine ces mots étaient-ils prononcés « que la colère de Dieu vint sur cet homme »[5] ; en un instant il perdit la mémoire, et la force de son corps disparut. Le brigand perclus fut alors saisi d'un tardif remords; il vint en se traînant supplier Domingo de prier afin qu'il guérît, jurant de ne plus recommencer et de vivre honnêtement. « Garcia (c'était son nom), ta punition fut un jugement du ciel, répondit le saint. Nous t'avons sauvé une fois de rude angoisse, et tu n'eus pas désir de t'amender. Tout cela

1) St. 414 et 415, *passim*.
2) St. 417.
3) St. 419.
4) St. 425.
5) St. 426.

est à ton profit, si tu l'entends. Dieu le fit pour que tu ne puisses pécher. Mieux vaut que tu t'en ailles infirme en paradis, plutôt que sain et bien portant tu tombes en enfer. De redevenir ce que tu étais, tu n'as plus d'espérance[1]. »

Autre histoire de vol, moins tragique que la précédente ; on y trouvera même de l'enjouement et beaucoup d'indulgence envers les pécheurs. L'abbé de Silos possédait un troupeau de porcs qui tentèrent la gourmandise des voleurs du pays. Ceux-ci s'avisèrent une fois de venir les dérober à l'heure où chaque moine reposait enfermé dans sa cellule. Toute la nuit, les malfaiteurs sacrilèges creusèrent le mur de la huerta, sans réussir à s'ouvrir un passage vers le gras troupeau qu'ils convoitaient. Saint Domingo s'éveilla comme d'habitude, à l'aurore, et fit mander les porte-clefs. « Frères, leur dit-il, apprenez que nous avons des ouvriers creusant notre verger ; soyez-en certains. Veillez à ce qu'ils mangent et reçoivent leur argent. » Le saint confesseur s'en fut vers eux : « Amis, vous avez fait bon travail, que Dieu, notre Seigneur, vous l'ait en gré. Venez, vous mangerez à notre réfectoire[2]. » Les coquins, pris sur le fait, lâchèrent leurs outils et se prosternèrent à ses pieds, le suppliant de ne pas déchaîner contre eux la colère céleste. « Amis, ne craignez rien. Pour cette fois, vous gagnerez bon pardon ; de votre labeur vous aurez le salaire. Mais ne veillez pas trop souvent de semblable façon[3]. » Cela dit, chacun s'en retourna chez lui, bien rassasié. « Jamais ils ne l'oublièrent, la crainte qu'ils avaient eue. » Furent-ils corrigés ? nous l'ignorons.

Ensuite, ce sont des pèlerins qui se présentent à Silos pour jouer un bon tour à l'abbé. Chacun avait quitté ses vieux vêtements et les avait cachés à San-Pedro pour en obtenir d'autres tout neufs. Lorsqu'ils se présentèrent en cet état, « peu s'en fallût que l'homme béni n'éclatât de rire, car tout ce qu'ils avaient fait, il le savait »[4]. Il promit de les vêtir, mais en même temps envoyait un de ses religieux chercher les habits cachés et les offrait à leurs

1) De la st. 429 à 433.
2) De la st. 379 à 381.
3) St. 382.
4) St. 481.

propriétaires. Quand les pèlerins furent dans la rue : « Ce sayon ressemble fort au mien! » — « Je reconnais mon chaperon », s'exclamait un autre. C'est ainsi que les trompeurs stupéfaits constatèrent que c'était avec leur propre bien qu'ils avaient reçu la charité.

Comme il y avait famine au pays de Castille [1] « les moines ne savaient où trouver leur ration; les moines étaient soucieux d'étrange sorte de n'avoir en la maison ni farine ni aliments » [2]. Le cellérier vint trouver le supérieur. « Seigneur, tu ne sais notre pauvreté, Il n'y a pain dans la demeure; nous sommes, si Dieu ne nous secourt, en âpre misère. » Domingo exhorta les frères. « Soyez fermes en Christ et ne vous irritez point. Avant peu, vous aurez bon conseil. Si vous vous fiez en Dieu, vous ne manquerez jamais de rien [3]. » Ayant ainsi parlé, le saint homme alla s'agenouiller et commença à prier avec ferveur. « Seigneur, dit-il, que l'on nomme pain de vie, qui, avec peu de pains, nourris grande armée [4], tu gouvernes les bêtes sauvages et domptées, tu donnes la pâture aux oiseaux petits et grands, par toi poussent les moissons et tu fais mûrir les épis, tu rassasies les vers qui vivent enterrés. Seigneur, toi qui donnes à manger à toute créature, envoie-nous secours, nous sommes en affliction. Tu vois ce couvent, de quelle sorte il murmure; tous se tournent contre moi; je suis en angoisse [5]. » Le service terminé, les religieux entrèrent au réfectoire et s'assirent devant les plats vides; mais, avant que le prieur eût sonné sa cloche, un courrier du roi se présentait devant eux. « Abbé et seigneurs, le bon roi vous salue, leur dit-il, il a connu votre disette, il vous envoie secours, il vous donne soixante mesures de farine blutée. Les moines, qui s'éveillent avant les premiers coqs, ne peuvent jeûner comme d'*autres ou-*

1) La famine dont il est question ici, un des derniers épisodes de la vie du saint, aurait eu lieu sous Sancho II le Vaillant, entre les années 1065 et 1072, vraisemblablement vers la fin du règne. Sept ans de guerres civiles épuisèrent le royaume.

2) St. 444 et 445.

3) St. 448.

4) Allusion au miracle de la multiplication des pains.

5) De la st. 451 à 454.

vriers. Seigneurs, quand vous aurez mangé ceci, le roi vous donnera ; jamais vous n'aurez manque de rien [1]. » Le majordome royal fit large mesure. Tant que la farine dura, ils la partagèrent loyalement entre eux.

En lisant la chronique rimée, ou plutôt la chanson de geste du poète castillan, on remarque une gradation mystique et continue qui s'élève et monte vers la lumière divine. L'âme du pieux abbé semble rayonner d'autant plus que son corps mortel touche à la destruction ; les visions ont commencé, mêlées aux prophéties étranges dont le sens même lui échappe, sublime radotage d'un homme dont Dieu devient le souffleur. Avec les miracles, ces signes suffiraient à nous avertir qu'un fil à peine rattache encore son esprit à sa forme de chair. C'est en cet état que Domingo sortit de sa cellule et se mit à prêcher dans la campagne, à Monte Ruyo, « semant la bénédiction ». — « Ne gisez point en la haine, disait-il à la foule, c'est mortel péché. N'examinez les augures [2], Dieu le défend. Ne forniquez point, sinon vous serez damnés. Celui qui détient le bien d'autrui par rapine ou par fraude, jusqu'à ce qu'il le rende, il ne lui sera pardonné. Amis, n'oubliez jamais l'aumône ; si vous l'avez donnée, vous la trouverez. Surtout souvenez-vous de vos voisins pauvres qui souffrent en leurs maisons ; ils gisent affamés, comme des clous tordus. Donnez vos vêtements aux dépouillés. Châtiez vos fils pour qu'ils ne soient assez osés d'entrer avec leurs troupeaux en les champs ensemencés par d'autres. Ce qu'a coutume de faire l'enfant en ses premières années, il le possède ensuite comme un héritage. Nous ordonnons aux fils d'honorer leurs parents ; pour leur donner du pain, qu'ils se le retirent de sous les dents. Telle loi est donnée à tous les fidèles [3]. »

1) St. 457, 458 et 459.

2) Les Espagnols du moyen âge croyaient aux augures en dépit de l'Église. C'est ainsi que le cri sinistre d'un hibou et la rencontre d'un aigle harcelé par des corbeaux annoncent aux sept infants de Lara leur mort prochaine. Le *Romancero del Cid* parle d'un vol de corneilles, et Lope de Vega fait allusion à cette croyance populaire dans son drame *El Bastardo Mudarra*.

3) De la st. 464 à 475, *passim*. — On lit, dans le *Cancionero* de Baena, à la fin d'un dit de Ferrand Perez de Gusman : « Veille à bien agir en tout temps

Comme il parlait ainsi, un lépreux s'approcha, et, se jetant à ses pieds : « Père, je suis venu vers toi demander mon salut. Si tu daignes chanter une messe pour moi, je m'en retournerai sauvé. » La messe chantée, l'infirme guérit aussitôt.

Pareil au moine agenouillé dans le tableau de Murillo [1] et que soulève l'extase, les pieds de Domingo ne touchent plus la terre. « Comme il est dans la nature des hommes de chair de ressentir des pointes mortelles avant la mort, le père saint dut lui-même en ressentir de pareilles. Elles lui furent plus agréables que des *truites d'une coudée de long*[2]. » Quand la douleur commença, tout joyeux, Domingo comprit que le jour tant désiré était venu pour lui « et qu'il était proche de la victoire », qu'il allait enfin recueillir les triomphantes couronnes entrevues dans son rêve. Au milieu de son allégresse, une pensée l'affligeait : abandonner aux tentations du monde ses moines qui l'entouraient. « Frères, leur disait-il, je meurs; ma vie est peu de chose. Je vous recommande à Dieu, mon troupeau chéri; qu'il vous garde d'angoisse et de mauvaise chute. Quand je serai trépassé, enterrez-moi ; comme l'ordonne la règle, nommez aussitôt un autre abbé. Ayez l'un pour l'autre amour et charité. Servez le Créateur de tout votre pouvoir. Souvenez-vous de ce que fit notre Rédempteur, quand il fut élevé sur la croix à grand affront ; il n'en voulut descendre, tout maître qu'il était, jusqu'à ce qu'il eût exhalé son âme [3]. » Et tout le couvent pleurait en l'entendant discourir ainsi. « Vous aurez

et à tout moment, et à toujours aimer Dieu en très pure contrition; avec piété, ne cesse jamais de prier ; donne l'aumône aux pauvres qui vivent dans la tribulation, pour qu'au moment épouvantable du dernier jour qui sera si douloureux, terrible, sans allégresse, la douce Vierge Marie te couvre de son manteau, et que le saint Jésus te dise : « Viens à ma droite ».

1) *La Cuisine des Anges.*

2) *Mas le plogo con ellas que con truchas cobdales.*

(St. 490.)

Étrange comparaison pour la mort d'un saint! Berceo dit en commençant son poème :

Bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino.

(St. 2.)

3) De la st. 494 à 503, *passim.*

grands hôtes, reprit-il, avant quatre jours, le roi [1], la reine et grande chevalerie, l'évêque avec eux et bonne compagnie ; pensez à les servir comme c'est justice. » Chacun s'émerveillait, ne pouvant comprendre ces paroles mystérieuses. Le roi était si loin, qu'en chevauchant six jours, il n'eût pu venir à Silos.

A l'époque annoncée, l'évêque arriva, mais d'Alphonse le Brave et de sa femme, aucune nouvelle. Comme tous attendaient le monarque, le moribond leur expliqua le sens mystique de son discours. Cette reine était la Vierge, ce roi le Christ; il parlait du royaume céleste, non de la Castille. Alors « le saint confesseur ferma les yeux, serra bien ses lèvres, leva ses deux mains vers Dieu notre Sire, et lui rendit son âme. Les anges la prirent, qui étaient autour de lui, et l'emportèrent aux cieux en grand honneur. Ils lui donnèrent trois couronnes de splendeur grande [2]. »

Le cadavre fut revêtu, en guise de suaire, du froc qu'il portait pendant sa vie, et, devant le peuple accouru de toutes parts, les moines enterrèrent leur abbé au cimetière du couvent. « La terre couvrit la terre, comme c'est sa nature; on mit grand trésor en lieu bien étroit; chandelle de grand éclat en obscure lanterne [3]. »

Quand Domingo mourut, la légende ouvrit ses ailes et prit son essor à travers les Castilles. C'est du fond de la fosse où pourrissait son corps que monta vers la lumière la divine floraison, l'éclosion miraculeuse qui, s'attachant aux faits de sa vie réelle comme le lierre agrippe les vieilles murailles, en effaça les contours.

On assiège sa tombe; des milliers de mains décharnées, tremblantes, rongées par les ulcères, desséchées par les contagions, rugueuses de lèpre, viennent toucher sa pierre sépulcrale. Toutes les misères du moyen âge sont là. Les épileptiques écument,

1) De roi dont il s'agit est Alphonse VI le Brave qui venait de succéder à son frère Sancho II, tué devant Zamora (1072).

2) De la st. 521 à 523. — Domingo était déjà mort en 1076, d'après l'*España sagrada* (tome VIII, édition de Madrid, 1859, p. 93 et 94). Son successeur fut l'abbé Don Fortunio. Le monastère s'appelait à cette époque Saint-Sébastien de Silos.

3) St. 531.

les démoniaques se tordent. Un jeune homme aragonais, Peydro, dont la douleur avait affaibli les membres, creusé les yeux dans l'orbite, perdit encore la vue; « il n'avait, sans la lumière, nulle consolation ». Un voyage au tombeau du saint le guérit. Ensuite, un autre aveugle, Johan, puis une femme asturienne, Sancha, à propos de laquelle Berceo dit naïvement : « Qui ne voit pas, gît en grande angoisse, il ne sait où est Burgos ni l'Estramadure [1]. » Une Maria, naturelle d'Agosin, entreprend un pèlerinage à Silos et s'en retourne consolée. Un paralytique, frappé de cécité, nommé Sancho, de qui « les yeux ne voyaient pas plus que le poing » [2], se fait traîner au sépulcre, se couche sur la dalle, gémissant et priant avec ceux qui l'avaient transporté. Grâce à leurs supplications « l'infirme guérit de toute douleur ». Un autre veille et hurle douze jours entiers jusqu'à ce que son regard mort se rouvre au grand soleil. Une seconde Maria, également d'Agosin, se prosterne et s'écrie « Protège-moi, père saint, patron de la Castille, enlève de mes yeux cette plaie pour que je puisse retourner *avec ma lumière* en ma cabane » [3], et la malheureuse obtint ce qu'elle cherchait.

Le bruit des miracles se répand : les estropiés se traînent à Silos ou s'y font conduire. Anania, de Tabladiello, ouvre la marche, les bras contournés, durcis, pliés contre la poitrine sans qu'il puisse même s'en servir pour porter les morceaux à sa bouche. On l'amena. Ses parents allumèrent des cierges autour du tombeau et tout le monde se mit à prier pour lui. Alors Anania décroisa ses mains crispées, les leva vers Dieu, lui rendit grâce et s'en retourna content.

Suit l'histoire d'une certaine Maria, native de Fuent Oria, qui « n'eût pu marcher avec ses pieds ni prendre avec ses mains, l'eût-on fait dame maîtresse des Mores et des chrétiens » [4]. — « Ses os n'étaient couverts que de sa peau seulement ». Elle supplia sa famille de la porter au sépulcre. On transporta son pauvre

1) St. 573.
2) St. 597.
3) St. 624.
4) St. 582.

corps, on le mit en face du *Père prodigieux*. « Elle gisait là, geignant comme un chat galeux » [1]. On pria le saint, on brûla de la cire, et Maria revint chez elle à pied.

Un pauvre homme nommé Cid qui ne pouvait remuer, et deux autres perclus, Fruela, de Oriel, et Mumo ou Muño, d'après le manuscrit du Monserrate, sont guéris tous trois à la suite d'un pèlerinage à Silos.

Une femme d'Enebreda avait la main et la langue desséchées; elle ne pouvait prier à haute voix, « mais le Seigneur qui sait juger la volonté comprit ce qu'elle cherchait et le lui accorda » [2].

Deux femmes, dont l'une était paralysée en châtiment de s'être lavé la tête un samedi soir au lieu d'aller à l'église, trouvèrent de même le soulagement de leurs maux par l'intercession du saint.

Xemena de Tordomar avait perdu l'usage d'une main. « La main sèche semblait paille, celle qui était saine bon grain, l'une l'hiver et l'autre le printemps [3]. » Sa prière fut exaucée, son bras reverdit, et Xemena depuis « put filer, bien portante, en sa demeure ».

A Palencia, une femme était devenue sourde et muette pour être restée dans sa maison à pétrir sa pâte et enfourner son pain à l'heure où l'on sonnait les vêpres. Domingo intercéda, Dieu pardonna, et sa langue se délia pendant une messe au couvent : *Gloria tibi, Domine*, furent ses premiers mots.

Les démoniaques affluent à Silos. A l'un d'eux, Satan « brisait le corps plus que n'auraient pu le faire dix démons ensemble ». Il fallut attacher Diago qui poussait des cris aigus et semblait enragé. Le possédé rugissait des paroles insensées. Trois femmes s'abattent sur le sol, les membres rompus. A Penna Alba, une autre errait comme une folle, quand se dressa devant elle une forme gigantesque, rigide, vêtue d'une dalmatique blanche et qui dit : « Je suis saint Michel, porte-bannière du Créateur, envoyé vers toi par Dieu, notre Sire. Si tu veux guérir de ton mal, va

1) St. 586.
2) St. 607.
3) St. 617.

au couvent de saint Domingo; tu trouveras conseil[1]. » Le Diable qui était en elle se mit à la maltraiter. Il la secouait pour l'empêcher d'obéir au céleste avis. Satan eut beau faire, la martyriser, lui tordre la bouche blanche d'écume, l'obliger à des gestes impudiques, à des grimaces obscènes, à des blasphèmes, l'exorcisme eut raison de lui et l'Ennemi dut abandonner la chair qu'il torturait.

Le Diable terrassé, c'est l'adversaire de la foi qu'il faut vaincre, le fidalgo par l'épée, le moine par la prière.

Saint Domingo apparaît à un captif, dans les cachots des infidèles, et lui remet un marteau de bois avec lequel il brise ses fers qu'il va déposer sur le tombeau de son libérateur[2].

Un fidalgo, Peydro, natif de Hllantada, est pris par les Almohades à la défaite néfaste d'Alarcos[3], enfermé dans un souterrain, à Murcie. Or, un mercredi soir, comme il priait à l'heure où commencent à briller les étoiles, « une lumière grande et merveilleuse pénétra au milieu de la caverne enténébrée. Il vit, devant l'entrée, la forme d'un homme qui semblait bon moine »[4]. C'était le corps du bienheureux de Silos qui se montrait dans sa splendeur céleste et descendait sur terre annoncer sa prochaine délivrance au pieux chevalier. A cette vue, le prisonnier eut grande crainte. Il redoutait un piège de son maître ou quelque prestige du Tentateur. « Ami, écoute, et tu connaîtras une chose certaine. Je suis frère Domingo. Dieu me fit gardien

1) St. 683 et 684.

2) Si l'on en croit Berceo, un cardinal romain, Ricart (Richard), légat du Saint-Siège en Castille, fut témoin de ce miracle et reçut la déposition du chrétien évadé. A son retour à Rome, il aurait prêché sur la vie du saint espagnol et obtenu sa canonisation. Le personnage dont il s'agit doit être l'envoyé du pape auprès d'Alphonse VI, le défenseur du missel grégorien contre le missel mozarabe dans les discussions liturgiques qui suivirent le rétablissement du catholicisme à Tolède.

3) Sous Alphonse VIII le Noble, en 1195 (591 de l'hégire). Les Castillans eurent 30,000 hommes tués et 20,000 prisonniers. « Les épées et les lances se saoûlèrent, se gorgèrent de leur sang », disent les annalistes musulmans. Antonio Conde, *Historia de la Dominacion de los Arabes en España* (III parte, cap. LIII).

4) St. 708 et 709.

de la chrétienté pour délivrer les captifs de leur esclavage, ceux qui crient vers lui de toute volonté[1]. » En effet, deux jours après, Peydro s'évadait pendant une fête des Arabes et rentrait à Tolède. « Quiconque le dit, homme ou femme, que le Patron de Silos ne sauva pas le gentilhomme, qu'il se repente de son dire. Il outrage le bon confesseur, il en recevra mauvaise récompense[2]. »

Le dernier miracle que raconte Berceo, sans pouvoir en terminer le récit, traite d'un fait d'insubordination féodale. Les turbulents guerroyeurs de Fita s'en vont piller les Mores soumis de Guadalfaiara, vassaux de la Castille. « Quand au matin, ils sortirent à leur travail, les cavaliers bondirent sur eux; ils tuèrent et captivèrent maint laboureur[3]. » Lorsque le roi Don Alphonse[4] sut le mépris que l'on faisait de ses ordres, il entra en merveilleux courroux, et jura, les doigts étendus sur l'image du Crucifié, que les ravageurs de son peuple seraient châtiés rudement, et que Fita connaîtrait sa justice. Le conseil de la ville fut sommé d'avoir à livrer les coupables, sinon tous, grands et petits, payeraient pour eux. « Quand les lettres furent lues dans le conseil, bien des barbes tremblèrent à des têtes hardies[5]. » Résister était impossible; on se soumit, et les pillards furent emprisonnés avec le chef de l'expédition, un brave chevalier « qui avait grand peur d'être justicié ». Chacun implorait saint Domingo. Le condamné, en son cachot, ne cessait un instant ses oraisons. « De

1) St. 716 et 717.
2) St. 731.
3) St. 738.
4) *El buen Rey Don Alfonso le tenie á mandado,*
El que de Toledo, si non so trascordado.
(St. 733.)

L'érudit Sanchez en conclut que cet événement se passe sous le règne d'Alphonse VI le Brave qui se qualifiait roi de Tolède, comme on sait. Il pourrait aussi être question ici d'un autre souverain du même nom, Alphonse VII, Alphonse VIII, les rois de Castille n'ayant cessé de se faire appeler rois de Tolède depuis la conquête de cette ville, en 1085. Quand ses partisans proclamèrent Alphonse de La Cerda, à Sahagun, ils le saluèrent roi de Castille, Léon, Cordoue, Jaen, *Tolède*, etc., suivant la formule usitée.

5) St. 743.

quelle façon en pût-il sortir? je ne vous le saurais dire, ajoute le poète. Ici s'arrête le livre (la chronique latine). Un cahier s'est perdu, non par ma faute. Écrire à l'aventure serait folie[1]. » Nous supposons que le fidalgo dut échapper à l'affront du gibet.

Berceo termine sa geste brusquement en cet endroit, déclarant qu'on ne possède pas même un dixième des prodiges accomplis par son héros, les uns recueillis par l'histoire latine, les autres conservés par la tradition orale. « Ce que nous avons pu en savoir, nous l'avons écrit, mais ils croissent chaque jour, nous le voyons de nos yeux, et ils croîtront sans cesse après notre mort[2]. » Ensuite, s'adressant au bienheureux dont il conta la légende, le pieux Castillan le supplie en ces termes : « Seigneur saint Domingo, confesseur accompli, redouté des Mores, aimé des chrétiens..., tu m'as défendu des coups du péché, que de sa flèche je ne me voie blessé. Père, qui pour le salut de ton âme abhorras ton corps lorsqu'en la main d'autrui tu remis ta volonté,... tu le sais, combien le Diable est subtil perturbateur. Tu passas par toutes les tentations, mais tu restas victorieux; tu nous défendis contre lui, car il est traître chien. Père, nous savons qu'il voulut te mordre, mais il n'eut pouvoir de planter en toi sa dent. Seigneur et Père, demande à Dieu qu'il nous donne la paix, la charité véritable, celle qui te plaît tant, la santé (ou le salut), des temps heureux, pain et vin en abondance, et qu'il nous accorde enfin de contempler sa face. Veuille pour moi-même crier merci, car j'eus grande volonté d'être ton jongleur; daigne accepter ce petit service, et, pour moi, Gonzalo, daigne prier le Créateur. Entre tous les autres, ne m'abandonne pas; on dit que tu as coutume de songer à tes jongleurs. Dieu me donnera bonne fin si tu l'implores pour moi. Qu'il conduise nos âmes au céleste royaume. Amen[3]. » Humble prière et dernier vœu du croyant qui espérait gagner le ciel avec ses vers.

Lucien Dollfus.

1) St. 751.
2) St. 755. — Ces vers furent écrits sous Ferdinand III ou Alphonse X.
3) St. 761, 767, 768, 772, 775, 776 et 777, *passim*.

CHRISTIANISME ET BOUDDHISME

A PROPOS DE QUELQUES TRAVAUX CONTEMPORAINS

Les rapports entre le Christianisme et le Bouddhisme sont depuis quelque temps l'objet de l'attention des penseurs. C'est un chapitre de l'étude comparative des religions, que l'on peut considérer comme née au sein de l'Église chrétienne dès le IIe siècle. Elle avait alors pour promoteurs ces hardis Gnostiques dont les spéculations fantaisistes n'eurent que peu de succès, et qui jusqu'à ce jour sont encore traités avec un dédain peut-être immérité. On connaît le système remarquable qui faisait sortir du Dieu suprême une série de 365 groupes d'éons, chacun plus matériel que le précédent et auteur d'une création plus grossière. Le dernier groupe, le 365e, avait fait le ciel et la terre actuels. Leur œuvre achevée, ces esprits inférieurs se partagèrent les différents peuples : Jéhovah prit pour lui les Juifs; les autres s'assujettirent les autres nations. Quoi de plus hardi que cette conception qui voit dans tous les dieux des émanations du Dieu suprême et unique; et par suite, dans toutes les religions, des systèmes apparentés? De telles idées dépassaient trop l'horizon officiel pour avoir quelque chance de vivre. Durant seize siècles le principe d'une religion absolue, d'origine divine et par conséquent seule vraie, légué par les Juifs aux chrétiens, empêcha ces derniers de s'occuper des autres religions. Ils y voyaient un ramassis de superstitions païennes auxquelles il eût été impie de s'intéresser. Si parfois on y trouvait quelque rayon de vérité, c'était le résultat d'une révélation primitive dont le précieux dépôt n'avait été conservé intact que par le peuple d'Israël.

Ce n'est que depuis le XVIIIe siècle et à la suite de la découverte successive des religions orientales et de leurs livres sacrés, que l'attention s'est reportée sur la question de l'origine et des rapports des divers cultes. Les conservateurs chrétiens continuent à y voir des restes altérés de la prétendue révélation primitive[1]. Ils peuvent donner la main aux conservateurs bouddhistes qui n'admettent qu'un *Dharma*, le leur, dont les doctrines et les cultes des autres peuples seraient dérivés[2].

L'historien n'a d'autre devoir que d'enregistrer exactement les systèmes des théologiens et des philosophes, et de laisser au lecteur le soin de choisir. Aujourd'hui que l'idée traditionnelle de révélation a perdu son caractère précis et absolu, on voit se propager une autre hypothèse pour expliquer les analogies entre les croyances religieuses; c'est l'hypothèse des emprunts. Deux religions offrent des doctrines semblables; il faut, dit-on, que l'une ait emprunté à l'autre ce qu'elles ont de commun. Philon déjà expliquait ainsi les ressemblances entre certains principes du Judaïsme et ceux de la philosophie grecque. Cette explication que sa simplicité même a rendue populaire — témoin la diffusion rapide du livre de M. L. Jacolliot, *La Bible dans l'Inde* — semble se heurter à une grande difficulté, la diversité des langues. « Quand Alexandre, dit M. Max Müller, eut à converser avec les brahmanes, qui étaient regardés par les Grecs comme les dépositaires d'une antique et mystérieuse sagesse, leurs réponses durent être traduites par tant d'interprètes, qu'un des brahmanes fit observer qu'elles devaient être comme de l'eau qui aurait coulé dans bien des canaux impurs[3]. »

Prétendre, par exemple, que les apôtres de l'Évangile aient puisé leur doctrine dans les Védas, c'est oublier non seulement que les apôtres ne savaient pas le sanscrit, mais qu'à leur époque

1) Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*. Paris, 1878, préface, p. I et II.

2) Kœppen, *Die Religion des Buddha*, p. 249.

On sait que *Dharma* « Loi », quelquefois *Saddharma* « Bonne Loi, » est l'expression consacrée pour dire « la Religion du Bouddha ».

3) *La Science du langage*, 3e édit., p. 104.

les Védas — à supposer qu'ils fussent déjà confiés à l'écriture — n'étaient ni traduits, ni même divulgués aux étrangers. Au XVIII[e] siècle encore la difficulté de se procurer ces ouvrages était telle que l'on douta quelquefois de leur existence même.

Il faut se garder toutefois de trop généraliser les choses. Si la différence des langues est un obstacle insurmontable aux emprunts entre des religions particularistes, nationales, exclusives, confondant en quelque sorte le dogme avec le langage, l'idée avec la formule qui la renferme, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit des religions universalistes, propagées par des missionnaires qui, loin d'imposer une langue déterminée, adoptent les langues des peuples qu'ils veulent convertir, et traduisent leurs livres sacrés dans les idiomes qu'ils rencontrent. Deux religions seulement présentent ces caractères, le Bouddhisme et le Christianisme. Ici plus de langue sacrée[1], plus de doctrine inséparable de la lettre qui l'exprime. Les emprunts, l'adaptation des enseignements de l'une à ceux de l'autre sont donc possibles. La question est de savoir s'ils ont eu lieu, s'ils peuvent être historiquement constatés.

Il a paru dans les dernières années deux ouvrages, traitant des rapports entre le Bouddhisme et le Christianisme. Le premier a pour auteur un savant européen, M. Rudolf Seydel; le second un brahmane de l'Inde, M. Nisikânta Chattopâdhyâya, tous les deux aussi consciencieux qu'érudits.

Le livre de M. Seydel est intitulé : *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre* (« L'Évangile de Jésus dans ses rapports avec la légende et la doctrine du Bouddha »), Leipzig, 1882.

Le travail de M. Chattopâdhyâya se compose de deux conférences faites en allemand à Leipzig et publiées dans : *Indische Essays* (« Essais indiens »), Zurich, 1883. L'un et l'autre ont soin de ne point parler de « Christianisme » en général, et de ne pas englober sous ce titre les doctrines variées nées dans l'Église

1) On sait que pour le catholicisme romain il faut excepter la période du moyen âge où le latin régnait seul.

chrétienne dans la suite des siècles. Le titre déjà que M. Seydel donne à son ouvrage indique qu'il considère exclusivement l'Évangile de Jésus. Quant à M. Chattopâdhyâya, parlant de Jésus, il distingue clairement sa doctrine du « Christianisme » « qui, dit-il, me paraît avoir la forme d'un Protée, car malgré mes consciencieux efforts, je n'ai pas été capable de la déterminer »[1].

L'un et l'autre signalent des analogies et des différences. Suivant M. Seydel (p. 296), les traditions analogues sont de trois sortes : *a*) celles dont l'origine est due à des causes agissant parallèlement de part et d'autre (sources ou occasions semblables); *b*) celles qui paraissent positivement trahir la dépendance de l'une des parties à l'égard de l'autre; enfin *c*) celles où l'originalité n'est admissible que d'un côté, et montre de ce côté la source de l'emprunt.

Les faits de la première catégorie étant écartés, ceux de la seconde n'indiquant que la possibilité d'un emprunt, sans désigner la religion qui l'a fait, il ne reste que ceux de la troisième pour montrer quelle est la source première. L'auteur affirme que cette source est le Bouddhisme. Il range entre autres, parmi les emprunts faits à cette religion par la tradition chrétienne : la présentation au temple de l'Enfant Jésus, le jeûne de Jésus; sa préexistence avant Abraham; le figuier stérile; la question : « Maître, qui a péché? Est-ce cet homme, ou son père, ou sa mère? ». Enfin et surtout la cessation des traditions parallèles à partir de la fin du *Lalitavistara*. Cette biographie légendaire du Bouddha[2] paraît remonter, sous sa forme actuelle, au IIe siècle avant notre ère. Cherchée dans l'Inde par les envoyés de l'empereur Ming, vers 65 de Jésus-Christ, elle fut traduite pour la première fois en chinois entre les années 70 et 76.

Pour expliquer l'admission d'idées bouddhiques dans nos

1) *Indische Essays*, p. 105-106.

2) Au VIIIe siècle encore la légende du *Lalitavistara* a servi de source à celle de saint Josaphat, ce prince indien qui n'est autre que le Bouddha christianisé (Comp. *Essais sur la mythologie comparée*, de Max Müller, trad. par George Perrot, p. 456).

Évangiles, M. Seydel suppose qu'outre les *logia* de Matthieu et la première édition de l'Évangile selon Marc, il existait une troisième source, un écrit poétique et apocalyptique, dont les éléments, empruntés à l'Évangile bouddhiste, avaient été transformés par l'esprit chrétien. Cette composition servit à Matthieu et à Luc qui en auraient suivi le fil jusqu'au point où s'arrêtait la biographie du Bouddha. Elle se perdit après que son contenu le plus utilisable eût passé dans les Évangiles.

La possibilité d'influences bouddhistes sur les membres de l'Église chrétienne est rendue probable par les relations entre l'Inde et les contrées riveraines de la Méditerranée. M. Seydel rappelle d'abord les missions bouddhistes envoyées au nord-est de l'Inde depuis le v^e^ siècle avant notre ère, et qui eurent pour effet l'établissement de monastères en Perse et en Bactriane, d'où le Bouddhisme rayonna vers l'ouest. Deux siècles plus tard, le grand roi bouddhiste Açôka cite, dans ses édits, les rois grecs Antiochus, Ptolémée, Antigone, Magas, dans les pays desquels il assure que l'on se conformait à ses instructions religieuses[1]. En faisant la part de l'exagération, il est permis de conclure de ce document, qu'au III^e^ siècle avant notre ère, les missionnaires bouddhistes avaient déjà pénétré, par les routes *de terre* en Syrie et en Macédoine d'une part; de l'autre, en Égypte et même dans la Cyrénaïque, à l'ouest de la vallée du Nil, toutes contrées où le Christianisme s'est propagé d'abord. Sous l'empereur Auguste déjà une première ambassade indienne arrivait à Rome. Il s'y trouvait le bouddhiste Zarmanochegas (lisez *Çrâmanâtchârya* « Précepteur des religieux ») qui se brûla vif à Athènes.

La route *par mer* fut préférée, depuis la découverte du mousson du sud-ouest, par Hippale, dans les premières années de notre ère[2]. C'est par là sans doute que vint, au temps de l'apôtre Paul, une seconde ambassade, exclusivement composée de bouddhistes, envoyée à l'empereur Claude par un roi de Ceylan. Dès lors aussi les rapports avec l'Inde devinrent plus fréquents. Des

1) Voyez Senart, *Les Inscriptions de Piyadasi*, t. I, p. 310.
2) Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. III, p. 3.

commerçants indiens s'établirent à Alexandrie, et l'influence du Bouddhisme sur la formation de certaines légendes chrétiennes n'offre rien d'insolite.

Sans aborder la question des relations de dépendance entre les systèmes bouddhiste et chrétien, M. Chattopâdhyâya signale entre les deux des différences radicales et quelques analogies. Suivant le savant brahmane les différences s'expliquent par la diversité des points de vue où se placent les fondateurs des deux religions pour sonder le mystère des rapports entre l'homme et l'univers, ou Dieu. Tandis que Jésus résout la question par la foi en un Être supra-mondain, le Bouddha garde le silence sur toute idée métaphysique, pour s'attacher exclusivement aux idées morales, et au moyen de délivrer l'homme des maux qu'entraîne le péché. Le Christ recommande les prières et la confiance en l'action de Dieu ; le Bouddha insiste sur la nécessité de l'action personnelle. Le premier distingue deux catégories de devoirs : envers Dieu, envers les hommes. Le second accorde une valeur exclusive aux devoirs humains. Jésus s'écrie : « Qui est ma mère, et qui sont mes frères? Celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère ». Et : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi ». Le Bouddha au contraire déclare : « Honorer père et mère vaut mieux qu'honorer les dieux. »

Les analogies se trouvent dans l'essence de certaines doctrines qui diffèrent par la forme. Telle est l'importance accordée par les deux religions à l'aspiration vers un état idéal que Jésus appelle le « Royaume de Dieu », et Bouddha le « Nirvâṇa. » (L'auteur démontre que le *Nirvâṇa* n'est point l'anéantissement, comme le croient encore certains savants en Europe, mais l'état de béatitude où arrive l'homme qui a éteint dans son cœur les passions et les désirs mauvais) [1]. Si Jésus prêche la rémunération dans la vie future, le Bouddha insiste sur la loi du *Karma*, en d'autres

1) Nous étions arrivé au même résultat dans notre étude sur le Nirvâṇa. Voyez *Les Bibles de l'humanité*. Paris, Levasseur, livre IV, p. 1024 et suivantes.

termes de la responsabilité morale, des conséquences inévitables de toutes nos pensées, nos paroles et nos actions. L'auteur s'abstient d'ailleurs d'expliquer ces analogies qui sont pour lui le résultat de tendances, semblables au fond, et qui n'ont revêtu des formes différentes que sous l'influence des milieux doctrinaux différents, où sont nés le Bouddha et le Christ.

M. K.-E. Neumann ne paraît pas avoir tenu compte de ces deux ouvrages dans son nouvel opuscule[1] : *L'intime parenté des doctrines bouddhistes et chrétiennes.* Si l'on y cherchait l'exposé de la comparaison entre les doctrines primitives du Bouddhisme et celles de l'Évangile, on éprouverait une véritable déception. L'auteur, il est vrai, restreint considérablement par son sous-titre ce que semblait promettre le titre principal. Il traduit deux soutras bouddhistes, « Le soutra sur le fruit de l'ascétisme, » « Le grand soutra sur la plénitude de la douleur ». Il les fait suivre de la version d'un traité de Maître Eckhart, théologien mystique, de l'ordre des Frères prêcheurs, né à Strasbourg en 1260, mort vers 1328. M. Neumann dit en propres termes (p. 14) : « Pour mettre sous les yeux du lecteur une claire image de la conformité complète des doctrines indiennes et en particulier bouddhistes et des doctrines chrétiennes, j'ai ajouté aux soutras bouddhistes un traité de Maître Eckhart, traduit en allemand moderne. Ce traité est certainement de nature à exposer d'une manière convaincante l'*identité* (il est permis de s'expliquer ainsi) des deux doctrines à leur point culminant. » Sachant que le moine dominicain Eckhart, accusé d'hérésie et condamné par les inquisiteurs de Cologne, avait, sur la fin de sa carrière, interprété orthodoxement (lisez rétracté) les propositions qu'on lui avait reprochées, le choix qu'en a fait M. Neumann pour représenter le Christianisme « à son point culminant » ne se comprend guère.

1) K. E. Neumann, *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren* (Leipzig. Spohr, 1891). Il avait publié auparavant le premier chapitre du *Sârasangaho*, texte (transcrit) et traduction.

Ce n'est que dans son introduction que l'auteur s'exprime avec quelques détails sur les deux religions. Écartant la pensée d'examiner les rapports de parenté *extérieure* entre les systèmes religieux de l'Asie orientale et le Christianisme « mon intention, dit-il (p. 7 à 8), est d'indiquer la parenté *intérieure* des conceptions indienne et chrétienne. »

Cette parenté intérieure, suivant lui, consiste 1° dans l'idée de la *rédemption* « qui pénètre le chrétien pieux comme le pieux Indou, malgré le monothéisme de l'un et le panthéisme sans frein et même l'athéisme de l'autre »; 2° dans l'amour sans bornes, c'est-à-dire la piété infinie; 3° dans la doctrine de l'ascétisme, c'est-à-dire du renoncement au moi.

On le voit : *tot capita, tot sensus*. Chacun de nos trois savants voit autre chose dans la doctrine chrétienne.

Ces conceptions multiples, outre qu'elles rendent difficile un juste parallèle entre le Christianisme et le Bouddhisme, semblent légitimer la qualification de « Protée » que donnait le brahmane Chattopâdhyâya à la religion de l'Église. Nous préférerions une autre comparaison, celle qui ressort de la belle légende, chantée par le prêtre Wernher au XII^e^ siècle de notre ère :

« Une fidèle disciple du Christ, Véronique, est pénétrée de joie toutes les fois qu'elle voit le visage du Maître. Pour avoir son portrait, elle apporte un linge à un artiste distingué, du nom de Luc, avec prière d'y peindre la figure du Seigneur. Luc promet de reproduire le Christ tel qu'il l'a vu le jour même. Son œuvre achevée, il se flatte d'avoir réussi. Mais lorsqu'il se rend avec Véronique auprès du Sauveur, ils voient que son visage est tout différent. Ils s'étonnent, Véronique s'afflige, et Luc lui promet de peindre un autre portrait. Mais ce nouveau portrait ressemble encore moins. Il essaye d'en faire un troisième, toujours en vain. » Ce n'est qu'après que le Seigneur eût imprimé son visage sur le linge offert par Véronique que l'on y vit son portrait ressemblant [1].

1) Les *Bibles de l'humanité*, livre VI, p. 274 à 275. On y trouve p. 275 à 276 les variantes de la légende de Véronique.

Vouloir parler du Christ et du Christianisme comme d'apparitions extérieures, et en quelque sorte matérielles et définissables, n'est-ce pas se condamner d'avance à en parler imparfaitement? C'est leur empreinte qu'il faut recevoir dans le cœur, c'est l'amour invisible, insaisissable du vrai et du bien qui en est le caractère essentiel, qui doit pénétrer l'être de celui qui veut les juger. Alors les formes continuellement changeantes sous lesquelles apparaissent le vrai et le bien qu'ils enseignent, ne seront plus que l'accessoire. Et peut-être alors reconnaîtra-t-on que le Christ et le Bouddha sont beaucoup plus ressemblants qu'ils ne le paraissent au premier abord. Car dans l'un et dans l'autre, sous la diversité qui les distingue, sous le théisme du premier et l'athéisme du second, bat un même cœur *humain*, qu'embrase un même amour de l'*humanité*, et qui émeut leurs entrailles d'un même sentiment de miséricorde pour les êtres qui souffrent sous l'étreinte du mal, de l'erreur et de la superstition.

L. Leblois.

REVUE DES LIVRES

I-li. — *Cérémonial de la Chine antique*, avec des extraits des meilleurs commentaires, traduit pour la première fois par C. de Harlez. — (Paris, chez Maisonneuve, 1890.)

L'*I-li*, dont M. de Harlez vient de donner la traduction, forme avec le *Tcheou-li* et le *Li-ki* un ensemble que les Chinois appellent, d'un nom commun, les trois rituels (*san li*). Le *Tcheou-li* a été traduit par Biot; le *Li-ki* l'a été, d'abord en partie par Callery et par M. Puini, ensuite dans son ensemble par M. Legge. L'*I-li* seul restait inconnu en Europe; M. de Harlez a comblé cette lacune et on ne saurait trop louer cet infatigable travailleur pour le labeur de bénédictin auquel il s'est astreint. Il suffit, en effet, de parcourir ce livre pour être émerveillé de la patience et du courage du traducteur qui ne s'est pas laissé arrêter par l'infinie complexité des détails techniques dont l'*I-li* se trouve rempli.

L'*I-li*, comme les autres rituels anciens de la Chine, passe pour avoir été détruit par le premier empereur (246-209 av. J.-C.) de la dynastie des Ts'in; il aurait été reconstitué lors de la grande renaissance littéraire de la dynastie des premiers Han (202 av. J.-C.-25 ap. J.-C.) grâce aux souvenirs d'un lettré nommé Kao-tang. L'*I-li*, de même que les autres livres canoniques, ne peut donc être considéré comme un monument légué directement par la haute antiquité; les documents qui le composent ont dû être altérés par les remaniements et les interpolations qu'on leur a fait subir. Cependant les critiques chinois s'accordent pour reconnaître que l'*I-li* est un tableau fidèle des mœurs qui étaient pratiquées sous la dynastie des Tcheou (1122?-249 av. J.-C.); ils y voient l'œuvre mutilée, puis restaurée, mais encore admirable du duc de Tcheou († 1105? av. J.-C.), frère du roi Ou. De fait, on ne trouve rien dans cet ouvrage qui puisse être tenu pour un anachronisme évident; on n'y relève pas, comme dans le *Li-ki*, des idées ou des coutumes qui ne sauraient dater que de l'époque des Han; il est donc légitime de considérer comme dignes de créance les renseignements que ce livre fournit sur la civilisation chinoise au temps des Tcheou.

> peut nous apprendre beaucoup de choses sur l'organisation de la so-
> l'ancien royaume du Milieu, il ne concerne cependant qu'une cer-
> se de cette société; il ne traite en effet ni, d'une part, des rois et des
> i, d'autre part, du commun peuple; il ne s'occupe que des hommes

qui remplissent [illegible] capables de remplir une fonction publique. L'*I-li* est le rituel des patriciens [illegible].

Ce mot de patriciens ne [illegible]rrait plus être appliqué aujourd'hui aux fonctionnaires de l'empire qui, [illegible]rment une classe supérieure, ne constituent pas une caste fermée. Il ne paraît [illegible] en avoir été de même dans la Chine ancienne, et l'*I-li* nous reporte à une [illegible]e où nul ne pouvait aspirer aux charges officielles s'il n'appartenait à certaines [illegible]illes privilégiées. La société se divisait en quatre castes : fonctionnaires, [illegible]ans, laboureurs, marchands, et chaque enfant devait prendre la profession [illegible]on père[1]. Toute l'autorité était ainsi concentrée entre les mains de la caste p[illegible]cienne; c'est d'elle seule que s'occupe l'*I-li*.

Cette considération nous permet de comprendre [illegible]elles sont la nature et l'étendue des sujets traités dans ce rituel; puisqu'il n[illegible]dresse qu'aux patriciens, il ne parle ni des cérémonies qui sont propres aux [illegible]uverains ni de celles qui sont observées par la plèbe. Or, les rites pratiqués p[illegible]s fonctionnaires peuvent se diviser en deux grandes classes : les un[illegible]estinés à assurer la perpétu[illegible]dire à t[illegible]génération en génération l'héritage sacré du p[illegible]maintiennent le bon accord entre les diverses familles patriciennes et font l'unité de la caste comme les premières en font la continuité. De ces deux sortes de rites, la première seule implique certaines idées religieuses, et c'est elle que nous étudierons ici. Elle comporte trois genres de cérémonies : celles de la déclaration de la majorité, celles du mariage, celles des funérailles.

Le jeune patricien devient majeur à vingt ans[2]. Cette époque solennelle est célébrée par la prise d'un bonnet viril, cérémonie fort analogue, comme on en a fait la remarque, à la prise de la toge chez les Romains. Ce rite signifie que le jeune homme est arrivé à l'âge où il peut être considéré comme le représentant de la famille; il est capable désormais de sacrifier à ses ancêtres. L'individu a peu de valeur par lui-même; il n'est que le dépositaire passager du patrimoine

1) Cette existence des castes dans la Chine ancienne nous est attestée par une parole de Koan-tchong qui nous a été conservée dans les « Discours d'État » (Kouo-yu), au chapitre des discours du royaume de Ts'i. Koan-tchong fait l'éloge du bon ordre qui régnait dans la société antique; cette régularité, dit-il, venait de ce que les quatre professions étaient héréditaires; le fils d'un patricien était toujours patricien (*ché tché tse heng ouei ché yé*). — Cf. le commentaire de Tch'eng-hiuan, *I-li*, pen 1, kiuen 1, page 1 verso, dans l'édition in-8° des treize livres canoniques imprimée la vingtième année Kia-king. — Cf. aussi dans le « Livre des vers », le commentaire *Ki-tchoan* à l'ode 57 du *Siao-ya*, à la phrase : « ma famille est depuis l'antiquité une famille d'agriculteurs... (*ouo nong jen tse kou yé*). » — Le mot *ché*, que nous traduisons par le terme *patricien*, désigne aujourd'hui un lettré; ce sont en effet les examens littéraires qui sont devenus pour tout Chinois la porte des fonctions publiques; mais sous la dynastie des Tcheou, les examens n'avaient pas encore été institués; c'était par hérédité qu'on arrivait aux charges; les *ché* étaient des patriciens et non des lettrés.

2) *I-li*, chapitre 1.

de ses aïeux ; la virilité est le moment où il assume cette charge et cet honneur. La cérémonie a donc lieu dans le temple des ancêtres ; celui qui la dirige est le père ou, à son défaut, le frère aîné du récipiendaire ; c'est le chef de la famille qui, en présence de ceux qui sont morts, confère à leur descendant commun la dignité d'homme fait. Le jeune homme est coiffé d'un bonnet d'une forme spéciale ; il reçoit un nom nouveau et il écoute les sages exhortations qui lui sont adressées de pratiquer la vertu. « Ainsi on fonde une nouvelle génération[1]. »

Le mariage est plus évidemment encore un acte qui intéresse la famille patricienne tout entière ; aussi, de même que pour la prise du bonnet viril, certaines cérémonies doivent être accomplies dans le temple des ancêtres. « Par le mariage, dit un commentateur[2], on continue la lignée des ancêtres ; c'est pourquoi ces cérémonies se font dans le temple ancestral. » Les esprits des aïeux sont invoqués et on leur annonce l'heureux événement ; ils assistent ainsi aux noces destinées à propager leur postérité. Quoiqu'ils soient invisibles, l'idée qu'on se fait d'eux reste bien matérielle : ils sont censés jouir des mets qu'on leur offre ; comme ils viennent en une place déterminée, qui est à l'ouest de la porte du temple, on étend une natte en ce lieu pour qu'ils puissent s'y tenir[3].

Ce ne sont pas seulement les ancêtres du jeune homme qu'intéresse la nouvelle union, ce sont aussi ceux de la jeune fille. Aussi lorsque le fiancé vient chercher dans le domicile paternel sa future femme, annonce-t-on l'événement aux aïeux morts de celle-ci. Mais la cérémonie se fait avec moins de solennité que pour les aïeux du mari[4].

Lorsque le mariage est consommé, la nouvelle épouse sert un repas à ses beaux-parents ; par cet acte elle se déclare leur fille. Si les beaux-parents sont morts, le rite n'en doit pas moins être accompli, mais il est alors célébré dans le temple ancestral ; un prieur invoque les esprits et les informe de la venue et des intentions de la jeune femme : « Elle ose apporter ici, dit-il, d'excellents fruits à son vénérable beau-père, tel et tel, fils d'un tel »[5].

C'est donc par le mariage que la femme devient capable d'offrir des sacrifices à ses ancêtres véritables qui sont non les siens propres, mais ceux de son époux. Si elle est investie d'une telle dignité, c'est parce qu'elle la partage avec son mari, car elle ne fait plus qu'un seul corps avec lui. Ainsi, pour l'homme il y a deux sortes de cérémonies : la prise du bonnet viril, par laquelle il est proclamé capable d'accomplir les sacrifices à ses ancêtres ; le mariage, par lequel il se propose d'avoir des descendants qui s'acquitteront après lui de

1. p. 18.
2. p. 22, note 3.
3. pp. 22 et 27.
4. p. 27.
5. p. 38.

ces mêmes obligations. Pour la femme, il n'y a qu'une seule cérémonie[1] : le mariage par lequel elle est associée aux devoirs sacrés de son époux; elle n'avait aucune valeur dans sa propre famille, mais elle en prend dans celle de son mari en tant qu'elle devient l'aide de ce dernier.

Cette signification du mariage dans l'ancienne société patricienne chinoise est bien marquée dans les paroles que le père adresse à son fils lorsqu'il l'envoie chercher sa future femme : « Va, lui dit-il, au devant de ton aide pour perpétuer le service du temple ancestral et sois pour elle un guide qui lui apprenne à honorer et à recueillir l'héritage que lui ont laissé tes aïeules »[2].

Après la déclaration de la virilité et le mariage, la mort est le plus grave événement qui puisse survenir dans la famille patricienne. En mourant, en effet, l'homme devient un esprit, et pour que cet esprit ne soit pas un être errant et malfaisant, il faut, par un certain nombre de cérémonies, l'introduire dans la phalange bienheureuse des aïeux qui répandent d'une manière cachée leurs bénédictions sur leurs descendants vivants. Ces cérémonies appartiennent d'ailleurs en propre aux patriciens; la famille patricienne seule est une unité qui se perpétue à travers les générations; les gens du peuple au contraire abandonnent leurs morts et ne leur sacrifient point[3]. Ces distinctions essentielles n'existent plus aujourd'hui et on peut apprécier par là l'importance de la révolution sociale qui supprima graduellement, comme dans l'ancienne Rome, les différences entre les patriciens et la plèbe.

L'*I-li*, qui comprend en tout dix-sept chapitres, n'en consacre pas moins de sept aux rites funéraires. On peut répartir ces rites en trois catégories : il en est en effet qui règlent l'usage des divers habillements de deuil, d'autres qui concernent les funérailles, d'autres enfin qui sont observés lors des sacrifices périodiques offerts au mort.

Les habillements de deuil varient suivant le degré du deuil. Ce degré lui-même dépend de la parenté plus ou moins proche que la personne affligée avait par rapport au défunt. Nous trouvons ainsi dans les prescriptions de l'*I li* des renseignements détaillés sur la parenté telle que la comprenaient les anciens Chinois.

La famille chinoise, comme la famille dans l'antiquité romaine, est fondée sur la parenté par les hommes, sur l'agnation, car c'est le descendant mâle seul qui peut rendre les sacrifices aux ancêtres. Mais ce premier principe se complique d'un second qui établit une distinction très nette entre l'épouse principale et les concubines. La polygamie en Chine n'est qu'apparente; elle n'existe pas pour la loi religieuse : les concubines et leurs enfants ne font pas partie de cette mystérieuse et vivace entité dont les pères et les fils ne sont que les représentants

1) *I-li*, p. 39, l. 4 et suiv.
2) *I-li*, p. 43.
3) *I-li*, préface de M. de Harlez, p. IX.

éphémères et dont le symbole est le sacrifice maintenu de siècle en siècle par la piété filiale. L'épouse principale seule, de race patricienne comme son mari, est digne de lui être associée et de donner le jour à des descendants capables de remplacer leur père. Quelques exemples feront bien comprendre les applications de ces deux principes.

Soit d'abord le deuil des hommes :

Le père patricien est l'incarnation de la famille. Sa mort est donc pour ses fils l'occasion du deuil le plus grand, le deuil de trois ans [1].

Le fils aîné de l'épouse principale d'un patricien est, comme son père, le représentant de toute la lignée de ses ancêtres. S'il vient à mourir son père porte donc aussi le deuil de trois ans, tandis qu'il ne le fait pas pour ses autres enfants [2].

Un patricien peut adopter l'enfant d'une autre famille pour le charger de continuer après lui les sacrifices aux ancêtres ; l'adoption est un acte religieux qui fait réellement passer le fils d'une famille dans une autre. Aussi cet enfant porte-t-il le deuil de trois ans pour son père adoptif, tandis qu'il ne porte que le deuil d'un an à la mort de son père naturel [3]. Cette coutume s'est conservée jusqu'à nos jours et nous en avons eu récemment un exemple intéressant : l'empereur actuel, Koang-siu, est le fils du prince Tch'oun, mais il est devenu, par un acte d'adoption posthume qui lui a permis de monter sur le trône, le fils de l'empereur Hien-fong. Le prince Tch'oun étant mort le 1er janvier 1891, Sa Majesté n'a pris qu'un deuil restreint et non le grand deuil de trois ans.

Considérons maintenant le deuil des femmes :

Toutes les femmes portent le deuil de trois ans à la mort de leur mari qui est pour elles la personne la plus vénérable [4]. Elles ne portent pour leurs propres parents que le deuil d'un an [5]. Le mariage, en effet, a rompu les liens qui rattachaient la jeune fille à sa famille. La femme prend le deuil de ses parents par affection, elle prend celui de son mari par religion ; c'est pourquoi le deuil est plus important dans le second cas que dans le premier.

Mais si une femme ne s'est pas mariée et qu'elle soit restée dans la maison paternelle, elle ne s'est point séparée de sa famille et porte pour son père le deuil de trois ans [6]. Il en est de même pour une femme répudiée qui est revenue à la maison paternelle [7].

Lorsqu'un patricien perd son épouse principale, il porte le deuil d'un an [8]. Il te pas à la mort d'une concubine.

p. 246.
, p. 247.
, p. 253.
p. 248.
, p. 254.
, p. 248.
, p. 248.
p. 251.

Les concubines prennent le deuil d'un an à la mort de l'épouse principale, qui est comme leur maîtresse[1]. L'épouse principale n'a pas le même devoir à la mort d'une concubine.

Ainsi toute cette législation du deuil dérive de la conception que les Chinois se font de la famille au moyen des deux principes de la descendance par agnation et de la supériorité d'une des épouses sur les autres.

Les chapitres XII, XIII et XIV de l'*I-lî* nous initient aux rites qui doivent être pratiqués pendant les funérailles.

Lorsqu'un homme meurt, la première cérémonie qui doit être accomplie est le rappel de l'esprit. Un officiant charge sur son épaule gauche les habits du défunt : il monte sur le toit par l'angle oriental et, tourné vers le nord, il agite le vêtement en criant par trois fois : « Ho ! un tel, revenez ![2] » On retrouve ici une coutume que les philosophes ont déjà notée chez plusieurs peuples, tels que les habitants des îles Fidji, les Caraïbes et certaines tribus d'Afrique[3]. Elle est naturelle chez l'homme primitif qui ne peut se persuader que la mort soit autre chose qu'un sommeil ou un évanouissement prolongé.

Après que le rappel de l'esprit est resté sans résultat, on procède à la toilette du mort. Entre autres détails minutieux que nous donne le rituel, nous observons qu'on mettait des coquilles dans la bouche du mort; elles servaient de monnaie, dit un commentateur[4]. Nous n'en savons pas davantage, mais n'est-il pas légitime de rapprocher de cette pratique celle des Grecs qui plaçaient dans la bouche de leurs morts quelques pièces de monnaie pour payer Caron?

Une coutume plus fréquente encore chez les peuplades sauvages et dans l'antiquité se trouve également citée dans l'*I lî* : on introduit dans la bouche du mort quelques pincées de riz et on met à côté de lui des corbeilles pleines de nourriture[5]. Peut-être le défunt aura-t-il faim et sera-t-il heureux de trouver auprès de lui les mets que lui ont préparés ses parents[6].

Le mort est couché dans un cercueil en bois et on cherche un emplacement favorable pour l'enterrer. C'était par le moyen de la divination qu'on déterminait le lieu, et la formule par laquelle on interrogeait les sorts était la suivante : « Un tel, fils désolé, en faveur de son illustre père, un tel, demande à la plante sacrée le lieu de l'enterrement. Délimitez la fosse obscure. Que le pied du monticule-autel n'ait point de terre trop dure[7] ». Le monticule dont il est ici question est le tertre qu'on élève au bout de la tombe; il ne faut pas qu'il pèse d'un poids trop lourd sur le mort, et c'est pourquoi le fils souhaite pour son père que cette

1) *I-lî*, p. 255.
2) *I-lî*, p. 269.
3) Cf. Herbert Spencer. *Principes de sociologie*, trad. fr., t. I. p. 218.
4) *I-lî*, p. 273, note.
5) *I-lî*, pp. 275 et 310.
6) Cf. Herb. Spencer. *Principes de sociologie*, t. I, pp. 220-223.
7) *I-lî*, p. 291.

terre ne soit pas trop dure. C'est un vœu tout analogue au *sit tibi terra levis* des Romains[1].

L'enterrement est suivi de deux sacrifices : le sacrifice d'apaisement (*yu*), puis le sacrifice d'association (*fou*). Par le premier, on calme l'esprit qui se trouve errant et voltigeant de ci et de là, ne sachant où s'arrêter depuis que le corps a été mis en terre[2]. On lui offre des mets en disant : « Un tel, fils affligé, bien purifié, par ce sacrifice funèbre présente ces mets pour nourrir son père défunt »[3]. A la fin du sacrifice tout le monde pleure parce que l'esprit va s'en aller[4]. Le lendemain a lieu le sacrifice d'association; c'est la cérémonie par laquelle on réunit le mort à ses aïeux dans le temple des ancêtres. Le fils du mort fait les offrandes en disant : « Je les présente à vous, aïeul un tel, illustre et vénéré, pour vous associer votre petit-fils, un tel »[5].

Après ces deux sacrifices, les cérémonies inspirées par l'affliction sont terminées. Ce n'est pas à dire que l'esprit du mort soit dès lors négligé; on continue au contraire à lui sacrifier à certaines époques de l'année; mais ce sont des rites inspirés par la joie, car l'esprit jouit désormais de la béatitude parmi ses ancêtres et exerce son influence bienveillante sur ses descendants.

Dans tous les sacrifices faits aux morts, nous observons une bizarre institution : quoique les mets fussent présentés à l'esprit lui-même, les Chinois avaient éprouvé le besoin de rendre plus sensible aux yeux des officiants la présence du mort; ils chargeaient donc un personnage de le représenter; le représentant du mort, le Mort, comme on l'appelait, était le plus souvent le petit-fils du défunt[6]. Le fils ne pouvait remplir ce rôle, puisque c'était lui qui faisait les offrandes. Le Mort était, par une fiction acceptée de tous, traité exactement comme l'aurait été l'ancêtre lui-même s'il était revenu parmi les siens; on lui rendait les mêmes honneurs et c'était lui qui goûtait le premier les plats du festin. Cette coutume destinée à rappeler aux assistants, sous une forme qui frappât leur imagination, la survivance du défunt, est souvent mentionnée dans les anciens livres chinois.

Comme on le voit par ces quelques remarques, l'*I-li* jette beaucoup de lumière sur un côté de l'ancienne religion chinoise. Le cadre de cette Revue nous a obligé à passer sous silence toute la partie du rituel qui concerne les institutions politiques; elle n'en a pas moins son importance et pourrait faire l'objet d'une seconde étude. Remercions donc encore une fois M. de Harlez de nous avoir rendu accessible un des livres les plus curieux et les plus instructifs que nous ait légués l'antiquité chinoise.

ÉDOUARD CHAVANNES.

1) Cf. Herb. Spencer, *Principes de sociologie*, t. I, p. 225.
2) *I-li*, p. 316.
3) *I-li*, p. 332.
4) *I-li*, p. 325.
5) *I-li*, p. 332.
6) *I-li*, p. 321, notes 3 et 4.

G. Wissowa. — **De feriis anni Romanorum vetustissimi observationes selectæ.** (Marbourg, Friedrich, 1891.)

On doit à M. G. Wissowa, professeur à l'Université de Marbourg, d'importants travaux sur les antiquités religieuses de Rome : une monographie intitulée *de Veneris simulacris*, la deuxième édition du volume consacré au culte dans le *Manuel d'antiquités romaines* de Marquardt et Mommsen, des articles fort savants dans le *Lexique* de Roscher. A ces œuvres viendra se joindre bientôt, nous l'espérons, un manuel d'histoire de la religion romaine où le savant professeur aura l'occasion de nous donner de nouvelles preuves de la netteté de son style, de la sûreté de sa critique et de l'étendue de son érudition. En attendant, il nous présente dans quelques pages très nourries le résultat de ses recherches sur certaines fêtes de l'ancien calendrier romain. Nous allons donner une brève analyse du contenu de l'opuscule qu'il vient de publier, écrit académique extrait de l'*Index lectionum* de l'Université de Marbourg pour le semestre d'été de 1891.

On sait que, dans la mythologie romaine, la déesse Ops est habituellement associée à Saturne. L'existence de ce couple divin remonterait, selon l'opinion commune, aux premiers temps de Rome. M. Wissowa soutient, au contraire, que l'association ne s'est jamais faite dans le culte officiel et qu'elle ne s'est produite dans les croyances populaires que lorsque la vieille religion romaine se déformait sous l'influence de la civilisation hellénique. A ce moment, Ops perdit sa physionomie archaïque pour se confondre avec Rhéa, la personnification de la terre productrice. Mais à l'origine, il n'existait aucun lien entre Saturne et Ops ; c'est ce que démontrerait au besoin et à lui seul un passage bien connu d'Aulu-Gelle, *N. A.* 13, 23 : *Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora Quirini, Maia Volcani, Nerio Martis.* En examinant de près le calendrier primitif de Rome, M. Wissowa arrive à établir qu'Ops était associée à un autre dieu, à Consus. Ops est un mot qui signifie la moisson abondante que l'on enferme dans les greniers ; Consus est le dieu *messis condendæ conditæque.* Un rapprochement entre ces deux divinités était bien naturel. Ops reçut du dieu Consus son surnom de *Consiva*. Leurs fêtes furent célébrées à la même époque, c'est-à-dire au mois d'août, après la récolte, et pendant l'hiver, quand tous les travaux des champs sont terminés. Voilà donc un nouveau couple divin à joindre à ceux qu'il était d'usage de placer en tête de la mythologie romaine.

Les fastes nous apprennent que les fêtes d'Ops étaient célébrées le cinquième jour après les *Consualia*. Ce délai n'est point arbitraire, comme on pourrait être porté à le croire. Il se retrouve à propos de plusieurs autres fêtes. Les anciens Romains paraissent avoir dédoublé celles de leurs fêtes qui duraient plus d'un jour et en avoir séparé le commencement et la fin par un intervalle de trois jours. Ce *triduum* réglementaire se rencontre entre les *fordicidia* et les *Cerialia*, deux fêtes qui étaient certainement connexes ; entre le *quinquatrus*, 19 mars, et le

tubilustrium, 23 mars. Le mot *quinquatrus* signifie le cinquième jour après ; or la fête que l'on désignait sous ce nom ne pouvant se rattacher qu'aux *equirria* et les *equirria* étant célébrés le 14 mars, il paraît très probable que les *equirria* avaient été reportés du 15 au 14, parce que le 15 était déjà consacré à d'autres cérémonies. En admettant ce déplacement, on constate une symétrie parfaite entre les fêtes du mois de mars et celles du mois d'octobre, les unes précédant l'ouverture des hostilités, les autres clôturant la campagne. On est ainsi conduit à donner pour pendant aux *equirria* le sacrifice du cheval d'octobre, simple lustration des chevaux qui avaient pris part à la guerre.

Le sacrifice du cheval d'octobre n'est pas mentionné dans les *hemerologia* pas plus que diverses autres fêtes, le *sacrum Annæ Perennæ*, l'*agonium Martiale* du 17 mars, le *sacrum Carnæ*, le *sacrificium tigilli sororii*. Comment expliquer de pareilles lacunes ? C'est qu'il y avait des jours où l'on devait offrir des sacrifices à plusieurs divinités. Les rédacteurs des plus anciens calendriers ne signalèrent pas toutes les cérémonies qu'il y avait à célébrer le même jour ; ils se contentèrent de noter l'une d'entre elles, la plus importante, celle d'où le jour tirait son nom. Si l'on veut avoir un tableau complet des fêtes de la Rome primitive, il est indispensable de joindre ces solennités négligées aux listes que nous possédons.

Dans une dernière étude, M. G. Wissowa démontre que le Vulcain primitif n'était point un forgeron ou un armurier divin. Il n'avait rien de commun avec l'Héphaistos grec. C'était tout simplement le dieu du feu. De là son surnom de *Mulciber*, *qui ignem mulcet*, et non pas comme on le dit d'ordinaire, *qui ferrum mollit*. Le *tubilustrium* du mois de mai ne s'adressait point à ce dieu qui n'avait rien à faire avec les *tubicines* et les *tubæ* ; c'était une fête en l'honneur de Mars, comme le *tubilustrium* du 23 mars.

La courte analyse, que nous venons de donner de la dissertation de M. G. Wissowa, a pour but de permettre au lecteur de se faire une idée des questions qui y sont abordées et des thèses qui y sont soutenues. Si l'on veut bien se reporter à la dissertation elle-même, on y trouvera non seulement des preuves à l'appui, mais encore de nombreux détails, des observations importantes, des faits et des explications d'un grand intérêt pour la connaissance de la mythologie romaine en général.

J. Bricaud.

W. Drexler. — **Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern.** — *Mythologische Beiträge*, H. 1. (Leipzig. Teubner, 1890. 1. 8°, 152 p.).

Drexler est un savant d'une vaste érudition, très versé dans l'étude de la logie antique ; ce qu'il écrit se recommande en général par l'ampleur et

par la précision des recherches. Il est un des collaborateurs les plus actifs de l'excellent *Lexique* de Roscher ; tous les articles qu'il a signés dans cet ouvrage supposent d'immenses lectures et fournissent à la curiosité de ceux qui le consultent une pâture des plus substantielles. L'étude qu'il publie aujourd'hui se distingue par les mêmes qualités. Je n'oserais affirmer cependant qu'il fût très nécessaire de l'entreprendre. C'est en somme un catalogue, par ordre géographique, de toutes les antiquités relatives au culte alexandrin, qui ont été découvertes sur les bords du Danube. M. Drexler les classe par provinces et par villes, en donnant, à propos de chacun, la bibliographie la plus étendue. Ces 152 pages sont le fruit d'un labeur prodigieux. On peut se demander s'il n'aurait pas mieux valu l'employer autrement. M. Drexler nous donne avec le plus grand soin toutes les inscriptions où sont mentionnées les divinités alexandrines ; est-il si pénible pour le lecteur de les aller chercher dans le *Corpus* et dans l'*Ephemeris epigraphica*? Restent les antiquités figurées ; ceci offre plus d'intérêt. Cependant M. Drexler est-il sûr que les localités, où l'on n'a point découvert de monuments du culte alexandrin, ne l'ont point connu ? Évidemment non. Alors on ne voit pas quel peut être actuellement le but de cette étude, ni quelles peuvent en être les bornes dans l'avenir. Autant dire que le classement géographique n'a ici aucune valeur, puisqu'il ne peut aboutir à aucune conclusion. Il y a un point qui est dorénavant bien établi ; il n'y a pas à y revenir : c'est que les divinités alexandrines ont envahi le monde romain tout entier ; dès lors, à quoi bon noter que dans l'intérieur de l'immense empire on a trouvé ici un Harpocrate, et là un Sérapis? Est-il jamais venu à l'idée de personne de recueillir dans un catalogue géographique tous les Jupiter, toutes les Cérès, qui sont sortis du sol de l'Autriche? M. Drexler étudie les divinités *égyptiennes* du monde romain ; je n'aime pas cette qualification, parce qu'elle risque d'entraîner à sa suite une idée fausse ; l'Isis, le Sérapis de l'Occident sont des divinités qui avaient été hellénisées depuis des siècles quand elles y ont été introduites ; leurs images n'y sont pas plus rares que celles des dieux romains avec qui on les a identifiées ; en ce cas, à quoi peut servir le travail énorme que s'est imposé M. Drexler? Il aurait, il me semble, échappé à cette critique en adoptant un autre plan dans ses investigations ; il eût fait œuvre utile, par exemple, en recherchant quelles ont été les limites extrêmes du culte alexandrin, ce que nous ne voyons pas encore bien clairement. Nous savons sur quels pays il s'est répandu ; mais où s'est-il arrêté ? Si on donnait une carte de ses conquêtes, où faudrait-il tracer ses frontières? sont-elles exactement celles de la domination romaine elle-même? Ainsi M. Drexler m'intéresse vivement quand il m'apprend qu'on a observé l'effigie de Sérapis sur des monnaies de la Perse et de l'Inde ; voilà qui m'instruit et qui agrandit mes horizons. Mais qu'ai-je gagné à savoir que Sérapis avait eu des adorateurs à Salone ? En vérité, on s'en doutait bien un peu ; et quand il n'en aurait pas eu à Salone, ce n'était pas une raison pour qu'il n'en eût pas à Vienne, et même plus loin.

Voici une critique plus grave. En admettant l'ordre géographique, le classement qui consiste à grouper toutes les antiquités des *pays du Danube* ne me paraît pas heureux. M. Drexler cite plusieurs travaux antérieurs au sien, où on a groupé celles des *bords du Rhin*. Mais l'assimilation n'est pas juste ; les divers pays qui bordent le Rhin ont été conquis à la civilisation dans des espaces de temps peu éloignés les uns des autres ; les antiquités qu'on y trouve représentent pour nous une période de l'histoire qui est bien définie et qui offre une certaine unité. Il n'en est pas de même des pays qui bordent le Danube ; ainsi, quand M. Drexler enferme dans son catalogue les monuments de la Macédoine à côté de ceux qui ont été exhumés en Dacie, il m'accordera bien que son classement est tout artificiel et n'a aucune portée historique ; car il est évident que Sérapis a pu pénétrer en Macédoine trois ou quatre cents ans plus tôt qu'en Dacie. Les catalogues, dans les travaux archéologiques, rendent, comme on sait, de grands services ; mais c'est à la condition qu'ils se tiennent le plus près possible de l'histoire ; à plus forte raison doit-on leur demander de ne pas la fausser.

Je tiens néanmoins à finir comme j'ai commencé. Si le sujet de M. Drexler est mal taillé, il est cousu avec une conscience scrupuleuse. L'auteur, à propos des monuments qu'il classe, établit souvent dans ses notes, au bas des pages, des comparaisons avec ceux qui ont été trouvés dans les autres parties de l'empire romain ; les informations qu'il réunit ainsi au passage peuvent offrir aux archéologues un précieux secours, plus précieux peut-être que celui qu'ils retireront du texte. Il faut signaler aussi l'appendice, où M. Drexler a commenté avec savoir et sagacité plusieurs inscriptions déjà connues. Enfin, dans sa nomenclature même, il a été quelquefois amené à examiner l'authenticité de certains monuments antiques, et il faut lui savoir gré de s'être acquitté de cette partie de sa tâche avec une critique aussi exacte. Parmi les objets apocryphes qu'il rejette, il faut en citer notamment une série, qui passaient pour avoir été trouvés à Salzbourg. Ils sont entrés au Musée de Munich. M. Drexler aurait pu ajouter qu'il en reste une partie au Musée de Salzbourg ; je les y ais vus moi-même il y a quelques années ; mais peut-être ne sont-ils, après tout, que des moulages de la collection de Munich. Cet exemple montre quel genre de profit on peut tirer du répertoire de M. Drexler. Il n'est certes pas à dédaigner.

GEORGES LAFAYE.

SCHAAFFHAUSEN (H.). — **Ueber den rœmischen Isisdienst am Rhein** (extrait des *Jahrbuecher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, LXXVI Heft, p. 31 à 62), 1883.

WIEDEMANN (A.). — **Die ægyptischen Denkmæler des provinzial Museums zu Bonn und des Museums Wallraff-Richartz zu Kœln** (*Ibid.*, LXXVIII, p. 84, 125), 1884. — **Eine ægyptische Statuette aus Württemberg** (*Ibid.*, LXXXIII, p. 247-251), 1887 [1].

Le culte des divinités alexandrines sur les bords du Rhin avait déjà donné lieu à un grand nombre de monographies avant celle que M. Schaaffhausen a publiée. Depuis le travail de l'abbé Fontenu, qui date de 1729, jusqu'à celui de M. Zehetmayer (1881), on pense bien qu'il n'a pas manqué de savants pour retourner, dépecer et assaisonner le fameux texte de Tacite sur l'Isis des Germains. C'est ce qui fait que M. Schaaffhausen aurait pu singulièrement abréger le mémoire où il a à son tour repris la question. En définitive, de quoi s'agit-il? Au mois d'août de 1882, on a trouvé à Cologne, dans un mur de l'église Sainte-Ursule, une statue, de travail romain, représentant une déesse assise; une inscription gravée sur la base, *Isidi invicte*, nous apprend son nom. La statue est mutilée; il y manque la tête et les deux bras avec les attributs qu'ils portaient; l'exécution n'a rien de remarquable. Voilà le fait dans toute sa simplicité, rien de plus, rien de moins. Trente pages in-4° pour expliquer un monument si ordinaire, c'est peut-être beaucoup. N'eût-il pas mieux valu supprimer toutes les généralités que M. Schaaffhausen a réunies autour de l'histoire de cette petite découverte, et l'exposer toute nue en trois pages? Le seul point qu'il soit ici digne d'attention, c'est que le bloc, dans lequel est taillée la statue, a été sculpté, après coup, sur sa face inférieure; un artiste du moyen âge en a fait un chapiteau roman, qu'il a encastré dans le mur de l'église, en noyant la statue païenne dans la maçonnerie. L'église actuelle date du XI^e^ ou du XII^e^ siècle; mais elle en a remplacé une autre plus ancienne; c'est pour celle-ci, sans doute, et à l'époque carolingienne, que le chapiteau a été taillé. On a la preuve qu'il existait à Cologne, à la fin du IV^e^ siècle, une communauté chrétienne; on peut se demander avec M. Schaaffhausen si l'édifice où elle se réunissait n'était pas primitivement un temple d'Isis; c'est une conjecture que semblent justifier d'autres découvertes survenues au même endroit à diverses époques. Quant à la question de savoir si la légende de sainte Ursule a un rapport avec certains souvenirs du culte d'Isis, ce n'est pas une des moins intéressantes, mais c'est une de celles où une sage réserve est de rigueur. M. Schaaffhausen s'abstient d'y toucher, et on ne peut que l'en féliciter.

Parmi les brochures que je réunis dans ce compte rendu, celles de M. Wiedemann sont de beaucoup les plus instructives. Je commence par dire qu'il est

1. Il a paru en 1880, dans le même recueil (LXXXVII, p. 33-52) une notice de M. Arnoldi (Rich.), *Rœmischer Isiscult an der Mosel*. La Société des Antiquaires du Rhin me donne avis que la bonne foi de M. Arnoldi avait été surprise et que les objets qu'il a étudiés ont été, depuis, reconnus faux.

égyptologue ; on lui doit, entres autre ouvrages, un *Manuel de l'Histoire d'Égypte* ; il est en état de lire les documents hiéroglyphiques et de les interpréter ; il joint à ses connaissances de spécialiste une méthode excellente ; il ne s'épuise pas à soulever de tous côtés mille questions diverses au hasard de la rencontre, ni à recommencer des démonstrations déjà faites ; il examine un monument et il se borne à l'expliquer ; mais il l'explique parfaitement. Il a entrepris de classer les objets d'origine égyptienne que l'on conserve dans les musées de Bonn et de Cologne, figurines funéraires dites *uschebti*, scarabées, statuettes de bronze, etc. Beaucoup ont été apportés en Allemagne dans les temps modernes; mais d'autres ont été trouvés dans le sol même de Cologne et des environs. M. Wiedemann les décrit avec une lucidité et une sobriété remarquables. Ils n'ont peut-être pas un grand intérêt pour les études égyptologiques ; mais ils en ont un peu pour l'histoire de l'isiacisme romain, et même à ce point de vue il est fort heureux qu'ils soient interprétés par un égyptologue. La pièce la plus digne d'attention est une figurine funéraire en terre cuite, haute de 0m,127, qui fait partie actuellement d'une collection privée de Bonn ; elle porte une inscription hiéroglyphique, qui n'est autre chose qu'une formule tirée du sixième chapitre du *Livre des morts*. D'après les noms propres qui y sont intercalés, M. Wiedemann pense que la figurine peut dater du viie ou du vie siècle avant Jésus-Christ. Il n'est pas douteux qu'elle a été fabriquée en Égypte ; or ce petit monument a été découvert, il y a environ vingt ans, avec divers objets romains, dans ce coin de la Souabe qui fait partie du royaume de Wurttemberg ; par conséquent il ne provient pas de l'ancienne Germanie, mais bien de la Vindélicie ; il peut être rapproché de plusieurs autres, que M. Drexler a catalogués dans la première section de son livre, et qui ont été recueillis aux environs d'Augsbourg, sur les bords du haut Danube. Des figurines semblables, d'une origine égyptienne parfaitement authentique, ont été exhumées en Italie, en Gaule, etc. Mais il y a un grand intérêt à signaler les régions les plus reculées où elles apparaissent. A ce point de vue, les notices de M. Wiedemann sont particulièrement importantes. Il y a dans son catalogue telle pièce, fabriquée entre le vie et le ive siècle avant notre ère, et probablement à Memphis, qu'on a retrouvée sous terre aux environs de Cologne ou de Bonn. Quelles merveilleuses histoires nous raconteraient ces figurines si elles pouvaient parler! Un archéologue devrait bien s'en charger à leur place Peut-être le moment est-il venu de les réunir dans un catalogue systématique, en indiquant avec soin le lieu de la découverte ; peut-être arriverait-on, en les rapprochant les unes des autres, à déterminer comment s'est exercé, à l'époque romaine, le commerce des antiquités [illegible]nes, à quelle époque il a été le plus florissant. et quel rapport il a avec des divinités alexandrines en Occident. Mais il n'y a qu'un égyptologue se entreprendre cette tâche ; notre curiosité sera certainement satisfaite, mérite de M. Wiedemann.

GEORGES LAFAYE.

Henri Bois. — **Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine.** — (Paris, Fischbacher, 1890; in-8 de 414 p.)

La rencontre de l'hellénisme et du judaïsme, qui s'est faite pendant trois siècles un peu partout, mais principalement à Alexandrie, a donné naissance à un courant d'idées dont on reconnaît, de plus en plus, l'importance historique. On aimerait à être fixé sur l'étendue de l'influence que le judéo-hellénisme a exercée.

On a déjà tenté, à plusieurs reprises, d'en retrouver les origines obscures. Peut-être a-t-on, jusqu'ici, envisagé ce délicat problème d'histoire à un point de vue trop exclusif. On s'est borné à rechercher le degré d'influence que l'hellénisme a exercée sur le judaïsme. On a trop oublié la force de réaction que celui-ci possédait. On ne s'est pas assez demandé jusqu'à quel point le judaïsme lui-même a modifié et transformé les idées qui lui venaient de l'hellénisme, même chez les plus purs représentants du judéo-hellénisme. C'est pourtant bien ainsi, semble-t-il, que la question devrait se poser. Démêler dans le judéo-hellénisme les deux principaux éléments qui le constituaient, faire le départ entre les deux influences, celle de l'hellénisme et celle du judaïsme, déterminer aussi exactement que possible leur apport respectif, ne sont-ce pas là les vrais termes du problème? On reconnaîtrait alors peut-être que, faute de l'avoir ainsi envisagé dans toute sa largeur, on s'est exposé à plus d'une confusion et que l'on a attribué à l'hellénisme l'origine de telle ou telle notion, en fait issue du plus pur judaïsme.

M. Bois est resté fidèle au point de vue de ses prédécesseurs. Il s'est uniquement proposé de découvrir les premières traces d'une influence de la pensée hellénistique sur la pensée juive. Il estime que cela doit suffire pour expliquer la formation de la philosophie judéo-alexandrine. On ne tarde pas à s'apercevoir, à la lecture de son livre, combien le problème qu'il étudie perd en intérêt à être posé en ces termes. En effet, il n'est pas très important, au point de vue historique, de savoir si l'auteur de l'*Ecclésiaste* a ou n'a pas quelque teinture d'hellénisme, tandis qu'il est hors de doute qu'un exposé de l'action et de la réaction des deux esprits, le grec et le juif, l'un sur l'autre, par exemple, dans le livre de la *Sapience*, jetterait une vive lumière sur le judéo-hellénisme tout entier.

Dans une introduction historique, M. *B.* caractérise, d'abord, à grands traits, cette période de l'histoire juive qui va du retour de l'exil jusqu'aux conquêtes d'Alexandre le Grand. Époque obscure mais capitale, puisque c'est alors que le judaïsme proprement dit se constitue. Nous eussions désiré que M. *B.* l'eût étudiée plus à fond. Que l'on compare l'esquisse un peu maigre qu'il nous donne aux pages que M. Bernhard Stade a consacrées, dans son Histoire d'Israël, au « judaïsme de l'époque pré-hellénique » et l'on constatera une lacune qui se fera sentir dans tout le livre de M. *B.* Sans adopter toutes les vues de

M. Stade [1], la critique peut, cependant, revendiquer pour cette période des documents importants, tels que les *Chroniques*, une foule de psaumes etc., et en tirer une reconstruction approximative du judaïsme indigène, encore complètement étranger à toute influence hellénique. M. B. aurait, croyons-nous, trouvé dans cette étude de bonnes raisons pour ne pas trop abonder dans son sens.

Dans une seconde partie de l'introduction, M. Bois donne un aperçu intéressant de l'hellénisation du monde juif. En Palestine, il s'agit plutôt d'une tentative de ce genre qui n'a jamais été que superficielle et qui a finalement provoqué une violente réaction. L'influence des colonies grecques fondées en Palestine, les essais d'hellénisation comme celui de ce Jason qui reçut d'Antiochus la souveraine sacrificature ne paraissent pas avoir entamé bien sérieusement le judaïsme palestinien. Celui-ci a montré une force de résistance, du moins sur le sol juif, qu'il ne faut pas méconnaître. Un excellent chapitre sur les origines du judéo-hellénisme à Alexandrie clôt l'introduction. Ici le terrain ne se dérobe point sous les pas de l'historien.

L'auteur consacre la principale partie de son travail à relever dans l'*Ecclésiaste*, la traduction des Septante, l'*Ecclésiastique* et la *Sapience* tous les traits qui trahissent une origine hellénistique. Ce seront les signes précurseurs du philonisme.

Il est certain que l'écrit de Kohelet fait figure à part dans la littérature hébraïque. Il a un air exotique qui le rend suspect. Il n'est pas surprenant qu'un grand nombre de critiques, Tyler, Plumptre, Kleinert, Graetz, Pfleiderer, etc., y aient cherché des affinités avec l'hellénisme, voire même avec les différents systèmes de la philosophie grecque du IVe et du Ve siècle. M. Zeller avait disposé assez sommairement de tous ces essais dans son *Histoire de la philosophie des Grecs*. M. B. a eu la patience de discuter minutieusement toutes ces hypothèses, dont quelques-unes sont singulièrement hasardées, pour aboutir, à peu de choses près, au même résultat. Si cet écrit accuse une certaine teinture d'hellénisme, on n'y trouve aucune trace appréciable des doctrines philosophiques de l'époque. L'exposé de M. B. eût gagné à être considérablement condensé.

Par contre, on peut considérer comme acquis que les idées helléniques, sinon la philosophie même, ont influé sur les traducteurs de la version grecque des Septante. L'idée de Dieu, notamment, s'est épurée; elle est devenue plus transcendantale; elle se rapproche de la notion philonienne. De là un effort incontestable pour écarter de la notion de Dieu tout anthropomorphisme. On peut même relever dans l'anthropologie des Septante certains termes empruntés au langage philosophique de l'époque (p. 156, 157).

Dans toute cette discussion, M. Bois nous paraît avoir heureusement corrigé, [illegible] fois, ce que les rapprochements faits par Gfrörer et Dähne avaient d'exa-

[1] *Geschichte des Volkes Israël* von Dr B. Stade, 2 voll. publiée par W. Oncken as son *Histoire universelle*, Berlin, 1888.

géré et ce que le jugement de Zeller avait de trop péremptoire dans le sens opposé. M. *B.* n'a peut-être pas suffisamment senti que la question de la date des différentes parties de cette traduction, qui s'est poursuivie pendant une assez longue période, domine toutes les investigations de cette nature [1]. Tant que cette question préalable n'est pas résolue, au moins dans ses grandes lignes, les résultats auxquels on sera parvenu resteront incertains. Puis il ne faut pas oublier que cette version des Septante a été faite moins pour les juifs que pour les hellénistes à qui l'on voulait faire connaître la littérature hébraïque. De là, sans doute, des concessions au goût et aux façons de penser hellénistiques qui n'impliquaient pas des convictions réelles chez les traducteurs.

Dans son étude sur l'*Ecclésiastique*, M. *B.* passe en revue tous les passages où Gfrörer et ses successeurs avaient cru découvrir des vestiges d'hellénisme. Nous signalons une analyse très instructive de la notion de Sagesse dans l'écrit du Siracide. Voici la conclusion de M. Bois : « On le voit, l'*Ecclésiastique* ne mérite pas d'être rangé parmi les écrits judéo-alexandrins. Il ne contient pas explicitement de spéculations analogues à celles des judéo-alexandrins sur les êtres intermédiaires. »

M. *B.* aurait pu faire un pas de plus et reconnaître le caractère essentiellement palestinien de l'*Ecclésiastique*. C'est dans cette théologie, qui s'est constamment élaborée depuis l'exil et qui, après avoir été longtemps en voie de formation et de développement, s'est enfin cristallisée dans les Targums, la Mischnah, le Talmud, qu'il faut chercher les notions vraiment apparentées à celles du Siracide. M. Bois relève lui-même l'importance de la notion de la loi dans ce livre (p. 199-204). La loi c'est le principe même de la théologie rabbinique. C'est ici qu'il faudrait relever les appréciations pour le moins sommaires que M. *B.* émet sur cette théologie (p. 146-149, 277). Il va jusqu'à parler d'une influence hellénistique qu'elle aurait subie! Il refuse d'y voir l'un des facteurs les plus importants dans le développement des idées juives de l'époque, sous prétexte que les écrits rabbiniques sont bien postérieurs. Sans doute, mais ceux-ci ne sont-ils pas le fruit d'un travail de réflexion qui se poursuivait depuis des siècles? La théologie rabbinique a eu une longue évolution et a exercé certainement une influence bien plus considérable que ne le pense M. Bois. Nous signalons en terminant l'excellente et très complète étude sur la *Sapience* qui clôt le livre, ainsi que les appendices sur la date et le texte de l'*Ecclésiastique* et de la *Sapience*.

EUGÈNE DE FAYE.

1) Holtzmann, 2e partie de l'*Histoire d'Israël*, p. 278 (Oncken).

E. Hatch. — **The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church** (publié après la mort de l'auteur, par M. *A. Fairbairn*, dans la collection des « Hibbert Lectures ». — Londres, Williams et Norgate, in-8 de xxiii et 359 p., 2e édition, 10 sh. 6/.

L'étude scientifique des origines de l'Église chrétienne date de la Renaissance et de la Réforme. Depuis trois siècles elle n'a cessé de s'étendre, de s'enrichir et de se perfectionner. Chaque période de ce développement est marquée par la prédominance de certains principes particuliers ou par l'influence de tendances spéciales. Chacun sait quel essor la science des origines du christianisme a pris, depuis l'application de la méthode critique moderne à ce domaine d'où la critique historique avait été trop longtemps exclue. Mais l'histoire critique des premiers siècles de l'Église a, elle-même, déjà traversé diverses phases qui correspondent aux transformations des principes philosophiques ou religieux dont s'inspirent les historiens. Car si la méthode critique, en tant que méthode, c'est-à-dire en tant que règle et discipline de l'esprit, est une et demeure toujours semblable à elle-même, il est incontestable que la mise en œuvre de cette méthode se ressent toujours de l'ensemble des convictions dont s'inspirent les ouvriers qui l'appliquent.

Ainsi, même dans les milieux strictement scientifiques où l'étude des origines chrétiennes a cessé d'être influencée par des considérations confessionnelles, il est notoire que l'angle visuel sous lequel se placent les investigateurs s'est déplacé. Dans la première partie de notre siècle, on a surtout étudié la genèse de l'Église chrétienne en elle-même, indépendamment du monde antique au sein duquel elle s'est formée. C'était sous l'influence de la philosophie hégélienne, qui se représentait l'histoire comme l'expression concrète de l'évolution abstraite de l'idée. Étant donnés l'Évangile et la prédication apostolique, on suivait l'évolution de la thèse et de l'antithèse dans le monde chrétien, jusqu'à ce que l'on fût parvenu à retrouver la synthèse. L'école de Tubingue a été le plus illustre représentant de cette tendance qui a renouvelé l'étude des origines chrétiennes. Peut-être aussi y avait-il, à l'insu des historiens de ce temps, un reste de l'ancien préjugé supranaturaliste dans cette manière de considérer l'Église chrétienne primitive avec la synagogue dont elle était sortie, comme un monde à part, ayant vécu en soi-même, sur soi-même et sans liens vivants avec la société antique, comme une sorte de parc réservé aux enfants de Dieu, dans lequel les païens avaient fait de violentes incursions, mais qui n'en était pas moins étranger à la vie générale du monde civilisé non chrétien.

Depuis une vingtaine d'années, une autre tendance se dégage de plus en plus de l'ensemble des travaux sur l'histoire ecclésiastique des premiers siècles, sans doute sous l'influence des doctrines évolutionnistes de notre philosophie naturaliste qui accorde partout une si puissante action aux milieux ambiants, et aussi grâce à une connaissance plus approfondie et plus équitable de la société

antique. Bien loin d'étudier le christianisme des premiers siècles en lui-même et à part, on cherche, au contraire, à reconstituer les liens multiples et variés qui le rattachent à la société générale dans lequel il s'est développé. On s'efforce de le replacer dans le milieu réel où il a vécu et de saisir le phénomène d'endosmose morale par laquelle la chrétienté primitive et la société antique se sont combinées pour former le christianisme du IVe siècle. Sans nier l'opposition, trop rudement attestée par les persécutions, entre la chrétienté et le monde païen, on constate que, par suite même des nécessités de la vie dans un milieu commun, il y a entre ces membres différents de l'organisme social des premiers siècles de notre ère un échange perpétuel d'éléments vitaux par assimilation ou désassimilation.

L'ouvrage posthume de M. Hatch, que je présente aux lecteurs de cette Revue, est un des produits les plus remarquables de cette nouvelle tendance. Cela seul suffirait à lui assurer une place honorable dans la littérature scientifique moderne, car c'est lui reconnaître une portée générale. Ce n'est pas seulement une enquête sur un sujet historique déterminé, c'est une sorte de manifeste du programme que l'historien moderne de l'Église ancienne doit se proposer. M. Hatch me semble même avoir exagéré la nouveauté de ce programme et se croire plus révolutionnaire qu'il ne l'est en réalité. Pour ne citer que M. Renan et M. Havet (dans ses deux volumes sur l'*Hellénisme*) en France, M. Harnack en Allemagne, sans parler de beaucoup d'autres, il ne manque pas d'historiens qui se sont inspirés des excellents principes professés par lui.

Le problème que l'auteur s'est proposé de résoudre dans les douze chapitres qui correspondent aux douze conférences faites par lui à Oxford et à Londres pour le Comité des *Hibbert Lectures*, en 1888, est très bien formulé dès le début, avec cette clarté et cette précision de termes qui font le grand charme des écrits de M. Hatch :

« Que l'on soit ou non historien, il est impossible de ne pas remarquer une différence de forme et de fond entre le Sermon sur la montagne et le Symbole de Nicée. Le Sermon sur la montagne est la promulgation d'une nouvelle règle de conduite; il suppose des croyances plutôt qu'il ne les formule; les conceptions théologiques sur lesquelles il repose appartiennent à l'élément éthique plutôt qu'à l'élément métaphysique de la théologie; la métaphysique y brille par son absence. Le Symbole de Nicée est l'énoncé, en partie de faits historiques, en partie de conclusions dogmatiques; les termes métaphysiques qu'il contient eussent probablement été incompréhensibles pour les premiers disciples; la morale n'y occupe aucune place. Le premier appartient à un monde de campagnards syriens, le second à un monde de philosophes grecs. »

La réponse est déjà indiquée dans les termes mêmes de la question, et l'ouvrage de M. Hatch n'a d'autre but que de l'étayer par une abondance vraiment remarquable de preuves. La différence signalée s'explique par la substitution de doctrines et de pratiques grecques aux conceptions et aux usages du chris-

tianisme de Jésus. C'est l'éducation grecque qui a pénétré dans l'Église (et l'on fera bien de rapprocher ce chapitre du bel ouvrage de M. Boissier, *La fin du paganisme*) et qui avec elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours. C'est l'exégèse grecque, la rhétorique grecque, l'intellectualisme de l'esprit grec, la métaphysique de la philosophie grecque, la dialectique grecque, la morale grecque, le monothéisme grec, la spéculation théologique grecque, le symbolisme et le cérémonialisme des mystères grecs, la γνῶσις grecque substituée comme base d'association à la πίστις évangélique, c'est la Grèce tout entière qui s'est infiltrée dans les communautés chrétiennes. « Le christianisme grec du IVe siècle plonge par ses racines dans l'hellénisme. Les esprits grecs qui avaient mûri pour le christianisme s'étaient assimilé de nouvelles idées et de nouveaux motifs d'action; mais il y avait continuité entre leur présent et leur passé. Les nouvelles idées et les nouveaux mobiles se mélangeaient avec les eaux des courants existants » (p. 5, cf. 349 et suiv.).

Le livre de M. Hatch est l'un des plus suggestifs que l'on ait publié dans les dernières années. J'en recommande chaudement la lecture à tous ceux qui aiment à penser. Il fait réfléchir non seulement par l'ampleur des considérations historiques richement documentées, mais encore par les allusions sévères et hélas! méritées que l'auteur se permet parfois aux faiblesses des Églises chrétiennes modernes, avec cette réserve que la nature spéciale du public anglais lui impose.

La thèse fondamentale telle que M. Hatch la présente me paraît parfaitement vraie. Entre le christianisme de Jésus et le christianisme du Symbole de Nicée ou celui de Chalcédoine il y a un abîme. Ce sont deux conceptions radicalement différentes du monde, de Dieu, de la nature humaine et de la religion. Et cette substitution d'un christianisme métaphysique au christianisme moral de l'Évangile est le fait de la société antique. Mais où je me sépare de M. Hatch, c'est quand il identifie d'emblée la civilisation antique du IIe au IVe siècle avec la civilisation grecque et quand il prétend imputer à la Grèce des transformations de doctrine ou de pratique religieuse, qui n'ont en aucune façon un caractère spécifiquement grec. A mon sens, l'auteur a péché à la fois par exagération et par omission.

Il a donné à la civilisation grecque une unité et une homogénéité à travers les siècles qui me paraissent contraires à la vérité historique. L'éducation grecque — ou gréco-romaine — de l'époque des Sévères n'est pas du tout identique à l'éducation grecque du temps d'Auguste et, à plus forte raison, à celle du siècle de Périclès. Or, M. Hatch, à propos de chaque élément qu'il dégage dans l'analyse de l'influence grecque sur le christianisme, remonte jusqu'aux premiers philosophes et retrace ainsi une sorte de psychologie de l'esprit grec. J'estime qu'en pareille matière une détermination plus précise de l'époque sur laquelle on opère est indispensable. Le christianisme entre en contact avec la société gréco-romaine vers la fin du Ier siècle et triomphe du

paganisme au IVe siècle. Prenez la société antique pendant cette période; analysez ses idées, ses sentiments, ses croyances. Ici même, vous ne tarderez pas à constater qu'il s'est fait un travail considérable au sein de cette société pendant ces deux siècles et qu'il est impossible d'assimiler purement et simplement la philosophie, la morale et la religion de l'âge des Antonins avec celles de la période des Sévères.

Il est impossible de considérer la culture grecque du IIIe siècle comme un dérivé simple de la culture grecque de la belle période de la Grèce indépendante. Elle est partout pénétrée d'éléments étrangers et surtout orientaux. L'Orient est absent du livre de M. Hatch et c'est là son principal défaut. Il s'est beaucoup trop attaché à quelques philosophes, notamment à Epictète et à Sextus Empiricus qui ne représentent qu'une toute petite élite de la société morale ou intellectuelle de leur temps, et il a perdu de vue que ceux qui ont agi sur les Églises chrétiennes, comme ceux qui en ont subi l'influence, ne vivaient qu'en fort petit nombre dans la société de ces grands esprits. Le christianisme est entré en rapport avec le syncrétisme gréco-oriental bien plus qu'avec la civilisation grecque proprement dite et c'est là qu'il faut chercher la cause réelle de la transformation subie par l'Évangile primitif.

On dira sans doute que l'auteur a voulu limiter son étude à l'action exercée par la Grèce sur le christianisme et que, pour ne pas mentionner celle exercée par les diverses civilisations orientales, il n'entend pas la nier. Mais c'est là justement ce que je lui reproche, car c'est ce qui l'a amené à attribuer à la Grèce beaucoup de choses dont elle n'est pas responsable. L'éducation littéraire des rhéteurs, par exemple, était grecque, sans doute; mais elle était aussi pratiquée par des Égyptiens ou des Syriens dans un esprit tout différent de l'ancien esprit grec. Les Juifs eux-mêmes pratiquaient une éducation littéraire dans leurs écoles de rabbins. La méthode allégorique était appliquée depuis longtemps par les Grecs, c'est vrai; mais elle l'était aussi par les Juifs et il est certain que si les Judéo-Alexandrins, les grands précurseurs de la science chrétienne, ont pratiqué cette méthode avec autant de succès, le symbolisme traditionnel de leur littérature juive n'y a pas contribué moins que l'exemple des Stoïciens. Le fait est que la méthode allégorique surgit spontanément partout où il faut concilier des idées nouvelles avec un texte sacré qui ne les comporte pas.

De même l'habitude des rhéteurs grecs d'imiter le style d'auteurs anciens a pu avoir son contre-coup sur la littérature chrétienne, mais les apocryphes et les écrits supposés de la première période de l'Église se rattachent bien plutôt à l'idée juive et orientale qu'il est du devoir d'un auteur qui a une vérité bienfaisante à répandre, de la mettre à couvert sous l'autorité d'un nom connu.

Je ne repousse pas la thèse de M. Hatch. Je la crois, au contraire, profondément vraie, mais à la condition de l'élargir, d'y faire entrer pour une grand[e] l'Orient et enfin l'idée romaine que la religion cérémonielle, rituelle, est u[ne] fonctions de l'État.

Le monde gréco-romain a-t-il jamais connu l'Évangile primitif ? Celui-ci n'est-il pas resté localisé dans quelques communautés syriennes ou judaïsantes ? Il ne faut pas oublier que le christianisme a été apporté en Asie Mineure et en Grèce par l'apôtre Paul, le premier des gnostiques, le premier qui ait fait un système théologique chrétien, qu'il s'est répandu tout d'abord parmi des communautés pénétrées d'idées judéo-alexandrines, c'est-à-dire aussi disposées au gnosticisme. Le gnosticisme, voilà le premier coupable de la transformation du christianisme primitif que M. Hatch se propose d'expliquer. Or, le gnosticisme ne s'explique pas seulement par la Grèce ; c'est un produit oriental sur lequel l'esprit grec s'escrimera avec une maestria incomparable, mais qu'il n'a pas créé. Ce sont toutes les vieilles théodicées, toutes les vieilles cosmogonies de l'Égypte, de la Syrie, de l'Orient qui s'affublent de dénominations grecques et qui déposent pour une large part dans le courant de la société antique le limon d'où sortira le christianisme théologique ultérieur comme le néo-platonisme. L'Évangile primitif, embarrassé dans les rêveries messianiques et parousiaques de ses disciples moins cultivés, fut submergé.

A côté de l'action exercée sur le christianisme par les mystères grecs, il aurait fallu signaler également celle des cultes orientaux transplantés dans la société gréco-romaine, tels que les cultes d'Isis, de Sérapis, de Mithras. Bref, l'œuvre de M. Hatch a le grand défaut de ne porter que sur un seul des éléments nombreux et complexes qui ont concouru au résultat final. Telle qu'elle est, elle n'en constitue pas moins une contribution de premier ordre à l'histoire de la formation du christianisme. Elle est digne de figurer à côté des deux ouvrages antérieurs du même auteur sur l'*Organisation des Églises chrétiennes primitives* et sur le *Développement des institutions ecclésiastiques*. Puisse le sillon ouvert par M. Hatch être continué par d'autres travailleurs ! Il est mort avant d'avoir pu mettre la dernière main à la rédaction des trois dernières conférences sur les douze dont se compose le volume. M. Fairbairn, principal de Mansfield College, à Oxford, assisté de M. Vernon Bartlet et du professeur Sanday, a achevé d'après les notes de l'auteur ce qui restait à imprimer. Mais M. Hatch avait encore beaucoup d'autres travaux à nous donner. Ceux-là sont perdus, et c'est grand dommage.

JEAN RÉVILLE.

JULES BAISSAC. **Les grands jours de la sorcellerie.** — (Paris, Klincksieck, 1890. — Gr. in-8 de v et 735 pages.)

M. Jules Baissac, qui s'était déjà occupé des procès de sorcellerie au moyen âge dans son *Histoire du Diable*, a consacré le gros volume dont nous venons de citer le titre à ce qu'il appelle les *Grands Jours de la sorcellerie*, c'est-à-dire à cette épouvantable collection d'assassinats juridiques pour soi-disant crime de sorcellerie qui commence à la fin du XV^e^ siècle et finit seulement peu d'années

avant la Révolution française. Pendant le moyen âge, les gens que l'on croyait ou qui se croyaient eux-mêmes sorciers avaient été poursuivis sans trop de rigueur. Le plus souvent, en France du moins, on se contentait de les condamner à des amendes, à des jeûnes ou à quelques années de « prison fermée », pour « y pleurer et gémir leurs péchés au pain de douleur et eau de tristesse ». Le clergé séculier n'avait pas grand peur des sorcières ; les uns les considéraient comme des femmes simplement superstitieuses, plusieurs même allaient jusqu'à y voir de simples malades. « Je n'ignore pas, dit Sprenger dans son *Malleus maleficarum*, qu'il y a des hommes de grand renom, de beaucoup d'instruction et de savoir qui tiennent ces malheureuses femmes pour moins dignes de châtiment que de pitié, estimant que c'est par l'ellébore et des prières, plutôt que par le feu et la flamme des bûchers qu'il convient de traiter ce qu'ils appellent la mélancolie et l'hallucination de leur esprit. » Malheureusement pour les sorcières, les frères prêcheurs de Saint-Dominique et de Saint-François n'étaient pas de cet avis. Au lieu de voir dans la sorcellerie, comme l'avaient fait les théologiens plus sensés du haut moyen âge, un simple reste de pratiques païennes antérieures, les moines, exagérant depuis deux siècles le rôle du diable et de ceux qu'ils croyaient ses suppôts, furent obsédés de l'idée que les sorciers et sorcières *devaient* faire un pacte avec le Malin, renoncer à Dieu, à la Vierge, à leur part de paradis, etc., donc commettre le plus grand de tous les crimes, un crime contre la foi, punissable par le feu. Ils firent partager leur avis à la Papauté et Innocent III, dans la bulle *Summis desiderantes* du 9 décembre 1484, rangea définitivement le crime de sorcellerie au nombre de ceux qu'avaient à poursuivre les inquisiteurs de la méchanceté hérétique, *hereticæ pravitatis*. Cette bulle donna le signal de la persécution. Elle commença par l'Allemagne, où les deux inquisiteurs, Jacques Sprenger et Henri Institor, de l'ordre des Frères Prêcheurs, dirigèrent cette série d'atroces procès dont l'un d'eux a étalé la sottise sinistre, dans son « Marteau des sorcières ». Elle s'étendit ensuite à tous les pays de l'Europe, protestants aussi bien qu'orthodoxes, et passa même en Amérique. Ce fut une épidémie : les persécuteurs, par leurs prêches, par leurs questions, ravivant la superstition, parfois même la créant, pour ainsi dire, de toutes pièces au milieu de populations où, comme en Angleterre particulièrement, la magie populaire n'était qu'une très inoffensive survivance de vieux cultes et de vieux mythes.

C'est cette lugubre histoire que M. Baissac a entrepris de conter par le menu depuis le commencement jusqu'à la fin, c'est-à-dire, jusqu'aux dernières années du XVIII^e^ siècle. Son livre vise à être complet et à résumer les multiples travaux qui ont paru dans ce siècle sur *tous* les procès de sorcellerie. L'auteur a atteint son but. Son livre, sans donner beaucoup de faits nouveaux, permet de se faire une vue d'ensemble et sera utile à ceux qui veulent s'orienter dans ce dédale des procès de sorcellerie.

Nous regrettons toutefois d'avoir à lui faire quelques reproches. M. *B.* écrit trop pour le plaisir d'écrire. Il raconte souvent en quatre pages ce qui se pour-

rait dire en une, enchâsse dans son texte trop de détails bons à rejeter en note, ou se lance dans des considérations anticléricales ou autres, très intéressantes, mais aussi inutiles que justes, les faits parlant, en général, d'eux-mêmes.

Le même souci de la forme a fait sacrifier à l'auteur ce qui eût été le plus intéressant de son œuvre, des notes précises et des bibliographies complètes sur chacun des procès dont il refait l'histoire. Ainsi, par exemple, p. 687 note, dans la bibliographie du célèbre procès de la sous-prieure d'Unterzell, Anne-Marie Sengrin de Moreau, en religion *Renata*[1], M. *B.* néglige de renvoyer à Horst *Zauberbibliothek* II, 353 sv.; III, 165 sv.; IV, 20 sv. et V, 203 sv., où se trouvent cependant deux des sources les plus importantes qu'il signale, mais sans indication de recueil. Dans le récit, excellent d'ailleurs, qu'il fait ensuite de ce procès, il traduit à chaque instant de longs passages de ses sources, mais sans se donner la peine d'indiquer en note quelle est la source utilisée et à quelle page de quel recueil on peut retrouver l'original, ce qui fait que si l'on veut s'occuper de la même question, comme nous avons été amené à le faire, on est obligé de recommencer à peu près le même travail que l'auteur : relire toutes les sources d'un bout à l'autre.

Il est regrettable que M. *B.* n'ait pas terminé son ouvrage par un copieux *index rerum*. Le grand intérêt des procès de sorcellerie est de nous faire connaître la sorcellerie, c'est-à-dire de nous fournir un grand nombre de renseignements sur des croyances et des pratiques qui ne sont plus aujourd'hui aussi répandues qu'autrefois. Le livre de M. *B.* contient beaucoup de faits intéressants de ce folklore rétrospectif, mais ils sont noyés dans l'ensemble. Un simple index aurait permis de retrouver, à un moment donné, toutes les descriptions de sabbat, tous les cas de voyage aériens, tous ceux de *jettatura*, toutes les croyances relatives aux orages faits par les sorciers, etc., en somme tous les *realia* du sujet. Les livres d'aujourd'hui, surtout quand ils sont gros, ne sont plus faits pour être lus, mais pour être consultés, et M. *B.* ne s'en doute pas suffisamment.

Si l'ouvrage de M. Baissac a quelques défauts, il a aussi beaucoup de qualités. Certaines parties du sujet ont été fort bien traitées : je citerai tout ce qui a trait à la procédure suivie par les inquisiteurs, à l'influence de la persécution sur les superstitions populaires, ainsi que sur le nombre et le caractère des procès, enfin tout ce qui touche au développement psychologique de la croyance à l'ingérence du Malin, notamment dans les cas d'hystérie, etc. Son livre est, sur ces points, rempli d'intéressants aperçus d'ensemble qui pourront être très utiles à tous ceux qui auront à élucider tel ou tel détail relatif à l'histoire de l'inquisition ou de la sorcellerie.

E. Monseur.

1) Je donne le nom de cette victime de la sorcellerie tel que je viens de le restituer à l'aide d'un document inédit que je possède et que je publierai prochainement avec un court commentaire dans une revue locale de Belgique.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — 1° *E. Beaudoin. Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise.* Les « Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble » ont donné la suite de l'étude de M. Beaudoin, professeur à la Faculté de droit, dont nous avons annoncé la première partie dans notre précédente chronique. Celle-ci, malgré son étendue, n'était à proprement parler qu'une introduction destinée à faire ressortir le caractère du culte de Rome et d'Auguste. « Il s'adresse non à l'empereur Auguste, mort et divinisé, non pas même personnellement à l'empereur régnant, mais à l'empire en général, à l'État romain considéré comme gardien de la paix et de la civilisation. »

Dans la seconde partie, l'auteur s'occupe spécialement du culte municipal des empereurs. Il établit d'abord que, dans les inscriptions municipales, les titres « flamen Augusti » ou « flamen civitatis » sont l'équivalent de « flamen Romæ et Augusti ». Mais la flaminique municipale n'est pas, comme son homonyme provinciale, la femme du flamine. Elle est personnellement élue en vue d'une fonction propre et indépendante. Les flamines, même à l'époque où les comices municipales existent encore, sont élus par l' « ordo decurionum » ; ils n'occupent leurs fonctions que pour un temps déterminé et sont pris parmi les citoyens qui ont exercé auparavant les plus hautes magistratures. En vertu de la séparation très nette que M. Beaudoin maintient entre le culte rendu au « numen » d'un empereur, fût-il Auguste lui-même, et le culte de Rome et d'Auguste, il n'accepte pas que l'on fixe à l'an 11 l'introduction de ce dernier culte en Narbonnaise d'après l'inscription de l' « ara Narbonensis » (*C. I. L.*, XII, 4333). Du vivant même d'Auguste, le culte personnel de ce prince fut introduit dans la province, mais, de culte de l'empereur qu'il fut au début, il devint bientôt le culte de Rome et d'Auguste. Les dénominations telles que « flamen ou sacerdos Romæ et divi Augusti » se rapportent à cette période de transformation. Lorsqu'elle est arrivée à son terme, l'organisation du culte impérial a nettement séparé les prêtres de Rome et d'Auguste et les prêtres du « divus Augustus ».

Tel est le résumé de ce mémoire qui fait grand honneur à son auteur. Nous

nous demandons seulement si ces distinctions, un peu subtiles, établies par l'auteur, ont jamais été réellement ressenties dans la dévotion populaire. Celle-ci n'a-t-elle pas généralement personnifié dans l'empereur vivant le culte rendu à l'État?

— 2° *A. Esmein. Le mariage en droit canonique.* — 2 vol. Paris. Larose; in-8, 16 fr. — Les études de droit canon ne sont pas nombreuses en France. C'est surtout en Allemagne qu'il faut en chercher des représentants. Cela tient, d'une part, à ce que le droit canon est une législation morte que seuls des hommes d'église étudient, sans y mettre le plus souvent toute l'indépendance d'esprit désirable dans une œuvre scientifique; d'autre part, il faut en accuser nos écoles de droit qui ont négligé pendant longtemps l'étude historique des textes au profit de la seule étude exégétique. Ce temps est heureusement passé et nous possédons aujourd'hui plusieurs historiens du droit qui ont donné à cette partie trop négligée des études juridiques, un essor remarquable. Il faut être reconnaissant à M. Esmein d'avoir entrepris, dans cette grande œuvre, une partie des plus ingrates et néanmoins des plus instructives, l'histoire approfondie et très sérieusement documentée des principales théories canoniques. L'enseignement sur l'histoire du Droit canon que M. Esmein donne à la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, porte ainsi des fruits qui seront appréciés en dehors même des austères limites de l'École.

Il se propose d'étudier successivement le mariage, les contrats et obligations, la possession, la prescription et les testaments. Les deux volumes qui viennent de paraître sont consacrés au mariage d'après le droit canonique. Les divisions du travail sont fournies par les phases du développement interne du droit canonique, lesquelles correspondent, sinon rigoureusement, du moins à peu près aux phases de son application : la période de formation, où le droit et la théologie sont confondus, jusqu'au XII^e^ siècle, jusqu'à la *Concordia discordantium canonum* de Gratien; la période classique du droit canonique du XII^e^ au XVI^e^ siècle; la période d'arrêt et d'épuisement du droit qui commence avec le concile de Trente. A ces trois périodes correspondent à peu près les trois phases des rapports du droit canonique et du droit civil, avec cette différence toutefois que la première phase, pendant laquelle l'Église n'exerce sur les mariages que son action disciplinaire, est séparée de la seconde qui substitue dans les causes de mariage la juridiction ecclésiastique à la juridiction civile, au X^e^ siècle, par une période intermédiaire où, de connivence avec le pouvoir royal, l'Église exerce sa juridiction concurremment avec celle de l'autorité civile, comme par une sorte d'action préventive.

Le livre de M. Esmein est ainsi une véritable histoire complète de la jurisprudence du mariage dans l'Église catholique depuis les origines. Peut-être
es textes des temps primitifs ont-ils été trop exclusivement envisagés
t de vue juridique, comme s'il s'agissait de textes de lois et non de
exhortations morales. Mais c'est surtout la période brillante du droit

canonique, du XIIe au XVIe siècle, qui fait l'objet de son étude approfondie. On sent que M. Esmein possède à fond la littérature de son sujet. C'est un ouvrage qui fera autorité en la matière.

— 3° *E. Denis. Fin de l'indépendance bohême.* — Paris. Colin ; 2. vol. in-8. — M. E. Denis, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux, est bien connu par le beau travail qu'il a publié sur Jean Huss et sur la guerre des Hussites. Les deux volumes que nous signalons ici relèvent de la même généreuse sympathie pour la cause tchèque et reposent sur la même connaissance intime des documents. Plus encore que durant la guerre hussite, les intérêts ethnographiques, politiques et sociaux sont mêlés aux intérêts religieux dans la douloureuse histoire qui se termine par l'écrasement de la nationalité, de la religion, de l'âme tchèque tout entière. M. Denis étudie successivement la personne et le rôle de Georges Podiébrad, l'état social anarchique de la Bohême sous les Jagellons au commencement du XVIe siècle, l'adjonction de ce pays aux États gouvernés par les Habsbourg, la réaction catholique préparée depuis le règne de Ferdinand Ier, triomphante à la Montagne Blanche et sévissant dès lors avec une odieuse cruauté. Nous recommandons la lecture de ces deux volumes, non seulement aux amis de la race tchèque, mais encore aux historiens de la Réforme. Ils y trouveront des renseignements intéressants — et que l'on ne rencontre guère dans la plupart des histoires de l'Église — sur les rapports de la réforme hussite et de la réforme luthérienne, sur les relations des luttes religieuses avec l'état social au début du XVIe siècle, sur la noble association religieuse de l'Unité des Frères de Bohême, enfin sur l'activité des Jésuites qui rétablirent le catholicisme en tuant l'âme tchèque.

— 4° M. *F. Picavet*, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, où il enseigne l'histoire des rapports entre la théologie et la philosophie, a fait paraître ses deux thèses de doctorat, très distinctes par les sujets qu'il y traite, mais ayant ce caractère commun d'être des essais de réhabilitation de philosophes discrédités à tort ou tout au moins insuffisamment estimés.

La thèse française forme un très gros volume de XII et 628 pages sur les *Idéologues* (Paris. Alcan ; « Bibliothèque de philosophie contemporaine »). M. Picavet s'est proposé de faire ressortir le rôle important de ce groupe de penseurs que l'on peut classer sous le nom commun d'École idéologique et qui, de 1789 à 1820 environ, ont été les initiateurs d'une grande partie des doctrines, des *idées*, que nous considérons en général comme le bien propre du XIXe siècle. L'histoire religieuse n'est qu'indirectement mêlée à cette vaste exposition de l'histoire des idées philosophiques modernes, en ce sens que toute modification de l'état intellectuel d'une société réagit nécessairement sur son développement religieux. M. Picavet distingue trois générations d'idéologues : dans la première, Condorcet occupe le centre autour duquel se groupent Sieyès, Rœderer, Lakanal, Volney, Dupuy, Saint-Lambert, Garat, Laplace, etc. La seconde génération comprend les représentants de l'idéologie physiologique, surtout Cabanis, les

hommes de l'idéologie rationnelle avec Destutt de Tracy, enfin les nombreux disciples ou auxiliaires de ces deux penseurs groupés sous la rubrique de l'idéologie psychologique et rationnelle comparée et appliquée. La troisième génération, enfin, est celle de l'idéologie spiritualiste et chrétienne, avec de Gérandoet Laromiguière. L'auteur rend justice à Benjamin Constant comme historien religieux.

L'ouvrage de M. Picavet est un précieux répertoire de l'histoire des idées en France dans la première moitié de notre siècle. L'auteur y a accumulé une quantité prodigieuse de renseignements sur les hommes et les œuvres qui ont marqué, si peu que ce soit, dans ce domaine et, à cause de cela même, nous regrettons qu'il n'y ait pas à la fin de son livre un index détaillé. La valeur pratique de l'œuvre en serait augmentée. Il était, en effet, très difficile à M. Picavet de faire rentrer tous les éléments, réunis par lui avec un labeur digne des plus grands éloges, dans une forte unité organique, parce que l'idéologie dont il s'occupe n'offre pas, en réalité, d'unité de ce genre. Qu'est-ce, au juste, qu'un idéologue ou un idéologiste? C'est celui qui se consacre à la science des idées. Mais la science des idées, c'est la philosophie tout entière, et M. Picavet a si bien senti la difficulté de donner une définition précise de l'idéologie, qu'après avoir repoussé celle de l'Académie et de Littré, il est obligé de conclure ainsi : « Nous sommes donc ramenés à Destutt de Tracy et obligés de faire rentrer dans l'école, tous ceux qui continuent les traditions philosophiques du XVIII^e^ siècle, tel que nous avons essayé de le faire connaître » (p. 23). La faute en est au sujet, non à l'auteur, et nous aurions d'autant plus mauvaise grâce à le chicaner sur ce point, que son histoire du mouvement des idées et sa revue des hommes à idées, en France dans la première moitié du XIX^e^ siècle, sont pleines de renseignements consciencieux et d'une lecture fort intéressante.

— 5° La thèse latine a pour objet la réhabilitation d'Épicure en tant que réformateur religieux : *De Epicuro novæ religionis auctore, sive de diis quid senserit Epicurus*, etc. (Paris. Alcan ; in-8 de 156 p.). Épicure jouit d'une détestable réputation auprès de l'immense majorité des hommes religieux. Il passe pour athée ou, plus exactement, pour irréligieux. Car, si l'on veut bien admettre qu'il ne nie pas l'existence des dieux, on s'accorde en général à reconnaître qu'il ne s'en occupe guère. M. Picavet, non seulement s'élève contre cette notion, mais prétend même établir qu'Épicure a fondé une religion nouvelle bien plus qu'une philosophie nouvelle. Ce ne serait pas la seule fois que le fondateur d'une religion nouvelle aurait été traité d'athée par les adeptes des religions antérieures. Mais, si l'auteur parvient aisément à établir qu'Épicure et ses disciples n'ont pas nié l'existence des dieux et qu'ils se sont représenté leur existence comme une sorte de béatitude quiétiste, qui est proposée à l'homme comme un modèle, il est plus difficile de reconnaître une véritable valeur religieuse à une philosophie qui supprime toute espèce de relation entre la divinité et l'homme. Il semble que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il faille distinguer entre Épicuriens et Épicuriens et que, pour quelques esprits d'élite

pour lesquels leur philosophie fut une sorte de religion, la masse des disciples ne se préoccupait pas de ces dieux qui vivaient dans un monde à part.

— 6° *Gurney, Myers et Podmore. Les hallucinations télépathiques* (Paris, Alcan, in-8 de XVI et 395 p.). La même « Bibliothèque de philosophie contemporaine » qui s'est enrichie de l'étude de M. Picavet sur les Idéologues, a accueilli la traduction française des « Phantasms of the living » de MM. Gurney, Myers et Podmore. Cette traduction est due à M. *L. Marillier*, maître de conférences à l'École des Hautes Études, où il étudie les religions des peuples non civilisés, et elle est précédée d'une préface de M. *Ch. Richet*. Ces noms seuls suffiraient déjà à convaincre les sceptiques — et en pareille matière nous le sommes tous plus ou moins — du caractère strictement scientifique de l'enquête dont les résultats sont consignés ici. On peut repousser les conclusions des auteurs, mais il est impossible de mettre en suspicion la loyauté scientifique dont ils sont animés.

La valeur de l'ouvrage qui nous occupe consiste surtout dans la description et l'analyse d'un très grand nombre d'hallucinations positives. La critique peut porter sur les conditions d'observation de chaque cas particulier. Il faut donc nous borner à reproduire les thèses que les auteurs ont cru pouvoir déduire de l'ensemble des faits enregistrés et qu'ils résument eux-mêmes en ces termes : 1° « L'expérience prouve que la télépathie, c'est-à-dire la transmission des pensées et des sentiments d'un esprit à un autre sans l'intermédiaire des organes des sens, est un fait. » — « 2° Le témoignage prouve que des personnes qui traversent quelque crise grave ou qui vont mourir apparaissent à leurs amis et à leurs parents, ou se font entendre par eux, avec une fréquence telle que le hasard seul ne peut expliquer les faits. » — « 3° Ces apparitions sont des exemples de l'action supra-sensible d'un esprit sur un autre. »

Nous n'avons pas à discuter ici le bien-fondé de ces assertions, mais il est nécessaire de signaler ce livre à l'attention des historiens de la religion. Qu'ils admettent la réalité des faits relatés ou qu'ils y voient des illusions d'esprits déséquilibrés, ils y trouveront en tous cas de nombreux éléments de comparaison pour élucider les phénomènes de sorcellerie, de divination et d'apparitions surnaturelles qui abondent dans l'histoire des religions primitives, et une forme nouvelle, toute moderne, de l'action spirituelle, indépendante du corps, admise dans un grand nombre de religions supérieures.

— 7° *G. Dumoutier. Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites* (Paris. Leroux; in-18 de 172 p.). M. Dumoutier, inspecteur de l'enseignement franco-annamite, est bien placé pour noter les pratiques religieuses, les ustensiles sacrés, les emblèmes de tout ordre qui abondent chez le peuple annamite. On lui doit déjà plusieurs études d'histoire religieuse indigène, notamment sur les Pagodes de Hanoï et sur le Grand Bouddha de Hanoï. Le petit volume qui vient de nous parvenir est abondamment illustré. Il ait partie de la « Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet. » Il ne faut

donc pas y chercher des dissertations scientifiques à l'adresse des orientalistes, mais un ensemble de renseignements fort instructifs pour le public général qui ignore l'état religieux de notre colonie. Or, comme le dit très justement M. Dumoutier, il est impossible de rien comprendre à la civilisation indo-chinoise, si l'on ne commence par s'initier à la tradition religieuse indigène, qui est toute-puissante. Le livre de M. *D.* se compose d'une série de notices indépendantes les unes des autres, sans lien organique, et ne se prête donc pas à l'analyse.

— 8° Avant de quitter l'Indo-Chine, il faut encore mentionner un petit volume publié à Saïgon, à l'imprimerie Rey et Curiol, la traduction du chinois des huit premiers livres de l'*Histoire des grands fiefs au temps des Chdu orientaux*, petit in-8 de 286 p., par M. *Landes*. Cette traduction sera continuée.

Nouvelles diverses. — 1° La librairie Letouzey et Ané a mis en vente le premier fascicule d'un *Dictionnaire de la Bible* illustré, publié sous la direction de M. F. Vigouroux, professeur d'Écriture sainte au séminaire de Saint-Sulpice et à l'Institut catholique de Paris. Il y aura environ quinze fascicules in-4° de 160 p. à 2 colonnes, à 5 francs par livraison. Les exégètes catholiques les plus autorisés prêtent leur concours à M. Vigouroux.

— 2°. M. l'abbé *Graffin*, professeur à la Faculté de théologie catholique de Paris, reprend le projet d'une *Patrologie syriaque* conçu autrefois par Migne. Les volumes donneront sur deux colonnes le texte, complètement vocalisé, et une traduction latine. Pour obtenir une plus grande correction typographique, les voyelles ont été fondues sur le même caractère que les consonnes. C'est ce qui a exigé tout d'abord un long travail d'étude pour aboutir à la liste des 380 combinaisons réelles, prises parmi les six ou sept cents combinaisons possibles. Ces caractères ont été dessinés par M. A. Tattegrain et gravés par MM. Aubert, également connus par leurs travaux du même genre faits pour l'Imprimerie nationale. Le type choisi a été le jacobite, dont se sont servis les Assemani. Le premier volume, imprimé et publié par la maison Didot, paraîtra en fin janvier 1892: ce sera le premier tome des *Œuvres d'Aphraate*. Viendront ensuite les *Œuvres de Jean d'Asie* (2 vol.), les *Apocryphes de la Bible* (3 vol.), etc. Chaque partie sera accompagnée d'un lexique de toutes formes renvoyant à la page et à la ligne. Le prix de souscription est fixé à 20 fr. par volume de 500 pages grand in-8°.

— 3° M. le pasteur *Alfred Cadier* se propose de contribuer à l'histoire encore à faire du protestantisme dans le Béarn en publiant une histoire détaillée et documentée de l'*Église réformée de la vallée d'Aspe*. L'ouvrage formera un volume in-8 d'environ 400 pages et coûtera, pris à Pau, 3 francs. On souscrit chez M. Cadier, pasteur à Osse (par Bedous), ou chez M. Garet, imprimeur à Pau.

— 4° L'Académie des inscriptions et belles-lettres a décerné un prix Bordin à M. *Rubens Duval*, pour un mémoire sur l'Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse, et un autre prix Bordin à M. *Samuel Berger*, professeur à

la Faculté de théologie de Paris, pour une étude sur les travaux entrepris à l'époque carolingienne, pour établir et reviser le texte latin de la Bible.

ANGLETERRE

L'Enseignement de l'histoire des religions. — M. *Estlin Carpenter* a publié chez Williams et Norgate la leçon inaugurale qu'il a prononcée le 14 octobre 1893 à Manchester New College, à Oxford, au début de l'année universitaire courante. On sait que ce collège, établi depuis peu de temps seulement à Oxford, est un foyer de théologie indépendante de toute confession de foi, la seule qui puisse être vraiment scientifique, puisque ses conclusions ne lui sont pas imposées à l'avance. M. Carpenter a pris pour sujet de sa leçon : *The place of the history of religion in theological study*. L'analyse de sa conférence nous amènerait à reproduire la plupart des idées que nous avons nous-même développées dans l'une de nos précédentes Chroniques (t. XXII, p. 379 et suiv.), sans nous douter que nous nous rencontrions ainsi avec le professeur d'Oxford. Aussi bien les théologiens des divers pays finiront bien par arriver à partager ces idées et à rompre avec la routine qui les fait encore s'enfermer dans l'étude exclusive du christianisme et du judaïsme. M. Carpenter, qui n'oublie pas que son enseignement doit viser aussi un but pratique, la formation de futurs ministres de la religion, juge préférable de ne pas leur faire un cours général et théorique sur le développement des religions, d'autant plus qu'il existe déjà de nombreux ouvrages où ils pourront puiser des notions générales. Il se propose, d'une part, de suivre, dans les diverses religions, les croyances relatives à une question déterminée, par exemple celle de la vie future, d'autre part d'étudier une religion spéciale offrant des termes de comparaison avec le Christianisme, par exemple le Bouddhisme. Cette méthode nous paraît peu pratique, à moins d'avoir devant soi des auditeurs déjà bien versés dans l'histoire générale des religions. Comment en effet, leur faire comprendre les idées relatives à la vie future dans les diverses religions, sans leur décrire au préalable les éléments principaux de chacune des religions passées en revue? Partout ces croyances sont intimement liées à la conception générale du monde et de la destinée, de telle sorte qu'il est impossible de les en séparer.

Nous n'enregistrons pas moins avec une réelle satisfaction le discours et l'exemple de M. Carpenter dans la liste, déjà longue, des témoignages qui établissent la diffusion croissante de l'enseignement de l'histoire des religions et qui expriment le besoin pour la science théologique de s'occuper de cet enseignement.

Les origines de la civilisation chinoise. - M. le professeur *Terrien de Lacouperie* a commencé dans le « Babylonian and Oriental Record » de février et continué dans les livraisons suivantes, un exposé d'ensemble des arguments par lesquels il croit pouvoir établir l'origine occidentale, notamment chaldéenne

et élamite, de la première civilisation chinoise. Déjà, dans de nombreux articles antérieurs, il avait exposé de multiples considérations isolées en faveur de cette thèse. L'extrême antiquité et la quasi-immutabilité de la civilisation chinoise ne sont, à ses yeux, qu'une légende dont les Chinois sont les premiers à subir le mirage. C'est vers le XXIII^e^ siècle avant notre ère que des tribus dites Bak Sings se seraient répandues dans le pays de Kansuh et de Shansi, pour se propager lentement jusque vers la mer. M. Terrien de Lacouperie s'appuie sur l'étude de l'écriture chinoise et sur la fixation des points cardinaux chez les Chinois, sur la comparaison des légendes chinoises relatives à des souverains mythologiques avec les traditions mythiques de l'ancienne Chaldée. On trouvera d'autres arguments encore dans l'ouvrage du même auteur intitulé : *Summary of the proofs of the origin of the early Chinese civilisation from western sources*. Il serait désirable qu'un sinologue, suffisamment versé dans l'ancienne histoire orientale, soumette ces conclusions à un examen approfondi.

Nouvelles diverses. — 1° L'ancienne *Société Taylerienne*, fondée en 1784 à Oxford, a subi une heureuse transformation, qui la dégage de toute attache à un système théologique déterminé. Elle vient de se reconstituer sous le nom de *Society of Historical Theology*; M. le professeur Cheyne a été élu président. La Société se propose de développer les études théologiques en général, aussi bien celles qui portent sur les problèmes de philosophie religieuse, que les études proprement historiques. Mais la tendance générale à envisager toutes les questions de l'ordre moral à un point de vue historique et critique se manifeste une fois de plus ici. Le seul terrain où l'on pût se rencontrer et faire du travail utile, c'était celui de la théologie historique. Dans sa première réunion, la Société a nommé une commission à l'effet de préparer une édition analytique de l'Hexateuque avec indication de ses éléments constituants.

— 2° L'éditeur Macmillan annonce la publication d'une série de conférences de M. *Louis Dyer* sur les dieux de la Grèce, prononcées à Boston, en Amérique, au Lowell Institute : *Studies of the gods in Greece at certain sanctuaries recently excavated*. L'auteur a donné au livre une extension plus grande qu'il n'en avait donné aux conférences, notamment par l'adjonction de notes et de dissertations sur des points spéciaux. Après avoir exposé ses vues générales sur la religion grecque, il traite successivement de Déméter à Éleusis et à Cnide, de Dionysos en Thrace, dans l'ancienne Attique et spécialement à Athènes, des dieux adorés à Éleusis, d'Esculape à Épidaure et à Athènes, d'Aphrodite à Paphos et d'Apollon à Délos.

— 3° On annonce aussi la publication des « Baird Lectures » de 1888-1889, *The earlier religion of Israel*, par M. *James Robertson*, professeur de langues orientales à l'Université de Glasgow.

— 4° M. *G. Alexander*, major-général, a publié chez Kegan Paul une biographie de Confucius (*Confucius, the great teacher*), où il témoigne de la plus vive admiration pour son héros. Son livre n'apporte guère d'éléments nouveaux

à la connaissance du fondateur de la sagesse chinoise, mais il donne un compte rendu assez complet des traditions qui se sont formées autour de celui qui, parmi tous les fondateurs de religions, est bien certainement le moins propre à devenir le héros de légendes.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *H. Brugsch. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altaegyptischen Felseninschrift.* — Leipzig. Hinrichs; in-8 de III et 162 p.; 5 m. — On a fait quelque bruit, l'année dernière, d'une inscription retrouvée dans l'île de Sehel, en Égypte, non loin de Philæ. Elle mentionne une interruption des inondations du Nil pendant sept années consécutives. Naturellement on s'est empressé d'y voir la confirmation des sept années de disette prédites par Joseph et, par conséquent, un précieux témoignage en faveur de l'historicité du récit biblique. M. Brugsch a consacré une fort belle étude à cette inscription. Mais, comme l'observe M. Budde dans la *Theologische Literaturzeitung* (no 10), les trésors de science que l'éminent égyptologue a déployés à cette occasion ne font que mieux ressortir combien sont téméraires les conclusions des apologètes trop zélés de la Bible. L'inscription date, en effet, au plus tôt de la fin de la période des Ptolémées; peut-être même est-elle notablement postérieure à l'ère chrétienne. La catastrophe qu'elle commémore se serait produite plus de trois mille ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire très longtemps avant l'époque où aurait vécu Joseph. On voit ce que vaut un pareil témoignage. Il attribue tout le mérite du rétablissement du cours normal des inondations au dieu Chnubis. Le Pharaon lui accorde en récompense les revenus des terres environnantes. On peut disserter longuement sur l'origine de l'inscription et sur l'authenticité des faits qu'elle relate. Mais il paraît infiniment probable, vu sa date tardive, qu'elle dérive du récit biblique, soit que des prêtres égyptiens aient attribué à leur dieu un miracle que les Juifs faisaient valoir en leur faveur, soit que les moines chrétiens qui s'établirent de bonne heure dans l'île aient donné à une tradition locale une couleur biblique, afin d'entrer de plein droit dans la succession du dieu Chnubis.

— 2° *A. Jeremias. Izdubar-Nimrod.* — Leipzig. Teubner; in-8 de VIII et 73 p.; 2m. 80. — Avec le concours de la plupart des assyriologues allemands, M. Jeremias, que notre collaborateur, M. Halévy, a déjà fait connaître antérieurement aux lecteurs de la *Revue*, vient de publier une reproduction complète de l'épopée chaldéenne d'Izdubar (on l'appelle maintenant Gilgamès), sur laquelle nous nous bornons à attirer l'attention de nos lecteurs, en attendant qu'un critique autorisé y consacre un article plus détaillé.

— 3° *R. Andree. Die Flutsagen.*— Brunswick. Vieweg; in-18 de XI et 152 p. — Petit volume intéressant, commode, où l'auteur a réuni les diverses traditions religieuses relatives au déluge, éparses dans le monde entier. Le récit bi-

blique, avec la tradition chaldéenne congénère, forment le point de départ, mais non la base de l'exposition, comme il arrive trop souvent chez les auteurs qui veulent à tout prix retrouver partout des souvenirs du déluge biblique. M. Andree a simplement voulu réunir les matériaux d'une étude générale sur les déluges. Il passe en revue ensuite les traditions asiatiques, européennes, africaines, les plus pauvres, celles beaucoup plus nombreuses et plus variées de l'Amérique et de l'Océanie. Seules quelques pages de la fin sont consacrées à des considérations théoriques sur l'origine de ces traditions et sur l'indépendance évidente d'un grand nombre d'entre elles par rapport au récit biblique Le plus souvent elles doivent leur origine aux inondations imprévues des fleuves gonflés par les pluies ou aux mouvements tumultueux des flots causés par des tremblements de terre. Ailleurs encore ce sont de subites formations de mers intérieures qui sont restées gravées dans la mémoire populaire comme déluges. Enfin les pétrifications et les fossiles de la flore et de la faune marines ont également impressionné l'imagination populaire.

4° *G. Görres. Studien zur griechischen Mythologie* (2e série, fasc. 1 du t. XII des « Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie ». — Berlin, Calvary ; 9 m.). — La seconde série des Mémoires de M. Görres sur la mythologie grecque contient trois essais. Le premier est une réfutation des critiques adressées à l'auteur au sujet de son explication du mythe d'Ulysse. Le second concerne les Danaïdes et les Gorgones Le troisième, enfin, contient l'exposé, encore sommaire, de la théorie de l'auteur sur la meilleure méthode pour expliquer la formation de la mythologie grecque. Cette théorie peut se résumer en ces deux thèses : 1° la grande quantité des dieux grecs peut être ramenée à un petit nombre de divinités principales. Il en est de même pour leurs mythes. On peut les considérer comme des expressions différentes, par le temps ou le lieu de leur origine, de quelques mythes élémentaires ; 2° l'origine de ces mythes ne doit pas être cherchée en Grèce même, mais dans la Méonie, c'est-à-dire dans la Grèce asiatique (Mysie, Phrygie, Carie), où l'on retrouve les liens nombreux qui rattachent les traditions mythiques des Grecs aux conceptions sémitiques et orientales. Ce sont les pays au sud du Caucase et de la mer Caspienne qui apparaissent comme le foyer primitif des mythes, aussi bien de ceux que nous connaissons sous une forme sémitique ou égyptienne que de ceux qui nous sont parvenus sous une forme grecque. En outre, c'est une vie agricole et pastorale qui a été leur commune inspiratrice. Il est probable que M. Görres donnera tard une démonstration plus détaillée de la thèse qu'il pose ici plutôt
la prouve, et que nous aurons ainsi un système de plus à rajouter à
eux que la mythologie ou la philologie comparée ont déjà inventés pour
ter la commune origine des langues et des croyances.

5° *O. Pfleiderer. Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchen Theologie* (2e édition). — Leipzig. Reisland ; in-8 de VI et 538 p. ; 10 m.
-sept ans se sont écoulés depuis la première édition du livre bien connu

du professeur Pfleiderer sur le Paulinisme. La nouvelle édition, qui a paru en 1890, est plus qu'une simple reproduction de l'œuvre primitive. M. Pfleiderer a complété et, si l'on ose employer cette expression, plus solidement assis sa conception du Paulinisme, comme on a pu déjà le constater dans son *Urchristenthum*, autre ouvrage classique de la théologie allemande moderne. Obéissant à la conviction de plus en plus autorisée que notre collaborateur, M. Eugène de Faye, expose plus haut à propos d'un livre récent de M. Henri Bois, M. Pfleiderer a surtout approfondi les éléments proprement juifs et rabbiniques de la pensée de saint Paul. Il y a là plutôt un complément de sa relation première de la théologie paulinienne, qu'une modification. La part de l'hellénisme, dans la combinaison judéo-alexandrine ou dans ses formes d'un hellénisme plus pur, ne s'en trouve pas diminuée; mais la mine rabbinique à laquelle M. Pfleiderer revient, surtout à la suite des travaux de M. Weber sur la théologie de la synagogue, fournit plusieurs éléments dont on cherche vainement la provenance dans le sol grec. L'ouvrage de M. Pfleiderer mérite d'être lu par ceux qui ne le connaissent pas encore et relu par ceux qui le connaissent déjà.

— 6° *Martin Sorof. Die Entstehung der Apostelgeschichte.* — Berlin. Nicolaï; 1890; in-8 de 160 p). — L'étude critique du livre des *Actes des Apôtres*, après avoir été laissée de côté pendant plusieurs années, est reprise aujourd'hui avec une nouvelle ardeur, soit par les hypercritiques s'attaquant à l'authenticité des quatre épîtres de l'apôtre Paul jusqu'à présent incontestées, soit par des théologiens qui cherchent à déterminer, plus exactement qu'on ne l'a fait encore, la valeur historique des éléments divers dont ce livre se compose incontestablement. M. Sorof en revient à l'ancienne hypothèse de Schleiermacher et de de Wette, en attribuant à Timothée la rédaction des fragments des Actes où l'auteur se met personnellement en scène par l'emploi du pronom de la première personne du pluriel. Timothée aurait intercalé ces fragments dans le texte primitif rédigé par Luc, l'évangéliste, et il aurait en même temps modifié sérieusement tout le reste du récit. Nous nous bornons à signaler cette solution, qui nous paraît encore moins satisfaisante que l'opinion traditionnelle de l'unité de l'ouvrage et de l'auteur.

— 7° *R. Lipsius. Acta Petri, Acta Pauli.* — Leipzig. Mendelssohn; in-8 de CXI et 320 p. — M. Lipsius a complété son œuvre magistrale sur les histoires et les légendes apocryphes des apôtres, dont nous avons signalé les diverses parties à mesure qu'elles ont paru, en donnant une nouvelle édition du texte même des Actes, celle de Tischendorf étant devenue insuffisante. Le professeur de Iéna s'est chargé lui-même des Actes de Pierre et de Paul, sous leur double forme gnostique et catholique dont chacune nous a été conservée en diverses recensions plus ou moins éloignées du texte primitif; il y a joint les Actes de Paul et de Thècle. Les Actes des autres apôtres seront publiés ultérieurement par M. Bonnet. Inutile d'ajouter qu'avec de pareils éditeurs, le texte est établi d'après toutes les règles de la critique. M. Lipsius a disposé de manuscrits in-

connus à Tischendorf, notamment d'un précieux manuscrit de Verceil, datant du VII[e] siècle.

— 8° *E. Noeldechen. Tertullian.* — Gotha. Perthes ; in-8 de X et 496 p. ; 9 m.. — M. Noeldechen s'est préparé à l'œuvre d'ensemble, qu'il a publiée récemment, par une série de monographies sur les écrits particuliers de Tertullien et spécialement sur leur ordre chronologique. L'ouvrage que nous signalons ici repose sur toutes ces études antérieures et nous offre ainsi une biographie très solide du grand avocat du christianisme au début du III[e] siècle. M. Noeldechen est un de ces historiens modernes dont nous parlons plus haut, à propos du livre de M. Hatch (voir « Revue des Livres »), qui replacent le christianisme des premiers siècles dans le milieu de la société antique où il a vécu et qui complètent ainsi fort heureusement ce qu'il y avait de trop étroit et factice dans les histoires antérieures de l'Église primitive et de ses principaux représentants. Cela ne signifie pas que M. Noeldechen puisse toujours être suivi aveuglément. Il a l'hypothèse facile et, comme tous les hommes qui ont longtemps étudié un même sujet, il finit par trouver naturelles et simples des combinaisons, dont l'étrangeté ne le choque plus uniquement parce qu'elles lui sont devenues familières. Mais, même quand on ne saurait partager son avis, on ne manque pas de profiter de sa connaissance approfondie du sujet.

— 9. *H. Achelis Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts.* I. *Die Canones Hippolyti.* — Leipzig. Hinrichs ; in-8 de VIII et 295 p. ; 9 m. 50. — Le savant et audacieux mémoire de M. Achelis fait partie des « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » de v. Gebhardt et A. Harnack. C'est une contribution à l'étude du VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*. Le fragment relatif aux χαρίσματα placé en tête de ce livre avait été déjà mis en relation avec le traité sur le même sujet composé par Hippolyte, le presbytre schismatique de Rome au début du III[e] siècle, d'autant plus que plusieurs manuscrits lui attribuent la collection de 38 Canones qui se trouvent ch. IV et suivants. M. Haneberg avait publié ces *Canones S. Hippolyti* en 1870 d'après une version arabe. Mais celle-ci devait avoir été faite sur un original copte. M. Achelis a été amené ainsi à faire une étude comparée de ces « Canones » ; il a placé en colonnes parallèles la forme qu'ils ont au VIII[e] livre de nos Constitutions apostoliques, la forme qu'ils revêtent dans la version arabe et le texte d'une Constitution ecclésiastique égyptienne qui existe à la fois en copte et en éthiopien. Il affirme avoir rétabli ainsi le texte à peu près certain d'une œuvre sûrement due à Hippolyte, et non seulement il identifie le fragment sur les Charismes avec l'opuscule de cet auteur sur le même sujet, mais encore il croit retrouver dans la version arabe des « Canones » des fragments de ses homélies. On fera bien de soumettre ces résultats à une critique minutieuse avant de les accepter. Le sujet est si compliqué et ce genre d'enquête offre tant de difficultés que l'on n'en doit pas moins savoir gré à M. Achelis d'avoir groupé les éléments du problème de manière à en rendre l'examen plus facile.

— 10° A *Hauck. Kirchengeschichte Deutschlands.* — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et 757 p.; 14 m. — Il nous reste à signaler un peu tardivement — car le livre a paru l'année dernière — le second volume de l'« Histoire ecclésiastique de l'Allemagne », par M. Hauck, professeur à Leipzig. Il traite de la période comprise entre la mort de Boniface et la fin du IX^e^ siècle, dans un récit suivi qui rappelle à beaucoup d'égards la méthode de Ranke. A un point de vue général, ce volume est particulièrement intéressant, parce qu'il montre combien le christianisme introduit chez les Germains et détaché de toutes les prémisses auxquelles il était intimement lié dans le monde romain, était étranger à l'état d'esprit des populations qui étaient appelées à le recevoir et qui ne pouvaient pas le comprendre. Pour tout ce qui concerne les rapports des Carlovingiens avec l'Église et les institutions ecclésiastiques et politiques du temps, M. Hauck a largement profité des nombreux travaux des historiens dits profanes.

— 11° A ceux de nos lecteurs qui s'intéressent à l'étude comparée des diverses confessions ecclésiastiques chrétiennes, à ce que les théologiens allemands appellent la « Symbolique », nous signalons deux ouvrages récents : 1° le *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, de M. F. Kattenbusch (1^re^ partie. Fribourg. Mohr), qui appartient à la collection des « Theologische Lehrbücher » que nous avons déjà mainte fois recommandée; 2° le *Handbuch der Symbolik* de M. H. Schmidt (Berlin. Reuther; 9 m.). Le manuel de M. Kattenbusch se distingue du type normal des ouvrages sur le même sujet, en ce qu'il aspire à ne pas tenir compte seulement des doctrines théologiques, mais encore des règles morales et des principes de conduite qui caractérisent les diverses confessions chrétiennes. Le livre de M. Schmidt vise à ramener les diverses confessions à leurs principes distinctifs et à établir leur comparaison d'après ces principes, au lieu de découper dans chaque confession les articles relatifs aux divers points de la doctrine, de manière à les isoler de l'ensemble pour les comparer avec les articles correspondants des autres confessions, ce qui aboutit le plus souvent à en fausser le sens. La méthode de M. Schmidt ne laisse pas que d'offrir également de graves inconvénients. En simplifiant les termes de comparaison, il risque de dénaturer les éléments du problème.

Nouvelles diverses. — 1° MM. Diels et Harnack ont reconnu dans le Papyrus de Berlin décrit par M. Wilcken, sous le n° III, dans ses « Tafeln zur ältesten griechischen Paläographie » des fragments du *Pasteur d'Hermas* (*Simil.*, II, 7 à 10 et IV, 2 à 5), d'autant plus précieux que le texte original de cette œuvre du II^e^ siècle ne nous a été conservé que dans un seul manuscrit de basse époque. Ils viennent de publier leur découverte dans les « Sitzungsberichte » de l'Académie de Berlin.

— 2° L'éditeur Engelmann de Leipzig a publié une traduction allemande des premières « Gifford Lectures » de M. Max Müller, intitulée : *Natürliche Religion.* La traduction est l'œuvre de M. Engelbert Schneider, de Mayence.

— 3° *Ferdinand Gregorovius*, le célèbre historien de la Rome du moyen âge, est mort à Munich, le 1er mai, à l'âge de soixante-dix ans.

HOLLANDE

C. H. Lamers. De Wetenschap van den godsdienst. — La Hollande, grâce à la réforme de ses Facultés de théologie en 1876, est devenue le foyer principal de l'enseignement de la science des religions. Les programmes officiels des Universités comportant un cours sur l'histoire de l'idée de Dieu et un cours sur l'histoire des religions, il y a un nombreux public d'étudiants qui doivent s'instruire en ces matières. De là vient que les manuels d'histoire des religions ont surgi en Hollande, tous ou presque tous. Nous avions déjà celui de M. Tiele et celui de M. Chantepie de la Saussaye (car ce dernier, quoique publié en Allemagne, est le fruit de l'enseignement universitaire hollandais). Voici M. Lamers, professeur à Utrecht, qui apporte, lui aussi, son manuel. C'est dans les « Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte » (t. VII, nos 2 et 3) qu'il en a fait paraître le commencement, une Introduction qui traite surtout de la place et de la légitimité de la science des religions dans l'enseignement théologique et une première partie sur les religions sans histoire, c'est-à-dire sur les religions des non-civilisés et des demi-civilisés.

Le manuel de M. Lamers se distingue des autres en ce qu'il est bien réellement un livre destiné aux étudiants d'Utrecht, un compendium du cours professé par l'auteur. En dehors de la Hollande, il n'y a guère que les professeurs d'histoire des religions qui pourront en tirer profit, parce qu'ils y trouveront un terme de comparaison pour leur propre enseignement. Pour le public étranger, le manuel offre l'inconvénient d'être rédigé dans une langue qui ne lui est pas familière et de supposer partout les explications orales du professeur. Les discussions détaillées sur les rapports de l'histoire des religions avec la théologie et la philosophie nous paraissent également présenter un intérêt surtout local. Nous relevons seulement cette idée, qui nous paraît juste, que la science des religions est la forme moderne de ce que les anciens théologiens appelaient la *Theologia naturalis* Notons encore que la Faculté de théologie d'Utrecht, où enseigne M. Lamers, est en Hollande le centre de la science religieuse dite orthodoxe ou conservatrice et que le plaidoyer de notre professeur en faveur de l'histoire des religions prend de ce chef une valeur toute particulière.

— *G.A. Wilken. Over het huwelijks-en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra.* (La Haye. Nijhoff; in-8 de 87 p.) — L'infatigable ethnographe de Leyde vient encore de publier, dans les « Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch Indië » (5e série, t. VI), une de ces précieuses contributions à l'étude des mœurs et coutumes des populations indigènes aux Indes Hollandaises, dans lesquelles il condense un véritable trésor de renseignements. Cette fois il s'agit du mariage et de l'héritage chez les tribus de la partie méridionale de Sumatra.

Ce qui fait le grand intérêt de cette étude, c'est qu'il n'y a peut-être pas une seule région au monde où l'on trouve, dans un rayon aussi limité, autant de formes différentes du mariage et des successions, correspondant à autant de phases différentes de l'évolution de la famille. Sans doute le matriarcat n'existe plus dans le sud de Sumatra, alors qu'il est encore en vigueur dans le centre de l'île ; toutefois le patriarcat s'y présente encore sous sa forme la plus reculée, fondé non sur les liens du sang entre le père et l'enfant, mais sur l'acquisition de la femme par l'homme. En achetant la femme, le père a droit par le fait même à l'enfant. M. Wilken étudie successivement les restes de l'exogamie, les mariages avec « djudjur », c'est-à-dire où l'époux paye une certaine somme pour acquérir la femme, les mariages par lévirat, les mariages « sine manu » où le mari devient en quelque sorte la propriété de la famille de la femme, la transmission de la famille par la fille qui s'annexe un mari lorsqu'il n'y a pas de fils pour perpétuer la race, enfin les système mixtes qui servent de transition à la « cognatio » dans laquelle les parents ont des droits égaux sur les enfants.

ÉTATS-UNIS

Enseignement de l'Histoire des Religions. — Les projets tendant à introduire l'enseignement de l'histoire des religions aux États-Unis, que nous avons mentionnés l'année dernière, sont mis à exécution avec la hardiesse et l'abondance de ressources propres au Nouveau-Monde.

A tout seigneur tout honneur. Voici d'abord *Cornell University* dans l'État de New-York. Grâce aux libéralités de l'honorable H. W. Sage, président du comité des trustees de l'Université, la chaire de philosophie, qu'il avait fondée en 1886, devient à partir de cette année une véritable Faculté de philosophie sous le nom de *Suzan Linn Sage School of philosophy*, en souvenir de feu M^me^ Sage. Non content de consacrer la plus grande partie de son temps au perfectionnement de l'institution qu'il préside, M. Sage a ajouté 200,000 dollars à toutes les sommes qu'il avait déjà consacrées à diverses fondations et porté ainsi le total de ses dons universitaires à 1,250,000 dollars, soit 6,250,000 francs. La Faculté à laquelle il permet ainsi de s'établir a pour objet la recherche libre et la propagation indépendante de la vérité dans toutes les questions relatives à la Logique, la Psychologie, l'Étique, la Pédagogie, la Métaphysique, l'Histoire et la Philosophie de la religion. Le doyen est M. *J. Gould Schurman*, celui-là même dont nous signalions, il y a quelques mois, un remarquable petit volume de théodicée (voir plus haut, p. 124), et qui est venu l'année dernière faire une enquête en France et en Allemagne sur l'organisation de notre enseignement. Divers instructeurs sont nommés pour diriger les études pratiques des diverses périodes de la philosophie (il est regrettable que le moyen âge soit complètement omis dans la classification), et à partir du mois d'octobre, les professeurs et les meilleurs des élèves gradués publieront, sous la direction de M. Schurman, la

Philosophical Review, où ils insèreront les comptes rendus des mémoires de leur ressort publiés dans les nombreux périodiques et dans les ouvrages techniques qui sont généreusement mis à leur disposition dans une magnifique bibliothèque.

L'histoire et la philosophie de la religion sont confiées au Rev. *Charles Mellen Tyler* qui s'occupera, en 1891-1892, des religions sémitiques et qui étudiera le théisme en prenant pour base de la discussion le beau livre de Martineau sur la Religion. Puisse la « Suzan Linn Sage School of philosophy » répondre à toutes les espérances que l'on est en droit de fonder sur elle. Il est beau de pouvoir commencer le travail dans de pareilles conditions. Quand donc les généreux amis de l'instruction en France comprendront-ils qu'il serait plus utile de doter des chaires de l'enseignement supérieur que de fonder d'innombrables prix à l'Académie française pour encourager les protégés des académiciens à écrire des banalités !

D'autre part, M. *Félix Adler* commence d'une façon originale la création, depuis longtemps méditée, d'une *School for applied ethics*. Il a organisé dans une place de villégiature de la Nouvelle-Angleterre une série de cours sur l'économie politique, l'histoire des religions et la morale. Le professor Toy, auteur d'un livre sur le Judaïsme et le Christianisme, dont il sera rendu compte prochainement dans cette revue, donnera dix-huit leçons sur des questions générales d'histoire religieuse : la classification des religions, les conceptions de la divinité, la religion et la superstition, le sacrifice et le sacerdoce, l'idée du péché, etc., tandis que des cours spéciaux seront faits sur le Bouddhisme par M. Bloomfield (de Hopkins University), sur la religion assyro-babylonienne par M. Iastrow, sur l'Islam par le professeur Moore, sur l'ancienne religion scandinave par le professeur Kittredge (de Harvard Un.). Enfin, les organisateurs se proposent de créer des conférences dominicales, dans lesquelles les principales confessions modernes seront décrites par des adhérents autorisés.

Désormais la science des religions est implantée aux États-Unis.

Publications récentes. — 1° L'histoire de l'Église chrétienne n'y est pas négligée pour cela. C'est le professeur Schaff de New-York qui est, ici, l'infatigable metteur en œuvre d'une série de travaux qui vulgarisent, sous une forme en général très pratique, les meilleurs résultats de la théologie critique, surtout de la théologie allemande. Dictionnaires, manuels, collections d'auteurs ecclésiastiques, il ne néglige rien, Il faut signaler notamment sa *Select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, dont la seconde série vient de s'ouvrir avec une édition très recommandable de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, y compris la Biographie de Constantin et le Discours pour la dédicace de l'Église de Tyr. On sait que l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe réclame un bon éditeur moderne. L'édition de M. *Arthur Mc Giffert*, professeur au séminaire théologique de Cincinnati, est appelée à rendre de réels services, parce qu'il est bien au courant des nombreux travaux de la théologie

moderne qui permettent de compléter et de corriger l'œuvre de Valois et de Heinichen.

—2° *M. Bloomfield. Contributions to the interpretation of the Veda.* M. Bloomfield, le savant indianiste de l'Université de Hopkins, publie dans l' « American journal of philology » des séries d'études sur les Védas et spécialsment sur l'Atharva-Véda, qui constituent des contributions fort utiles à l'exégèse encore si obscure de ces textes. M. V. Henry, dans la « Revue critique » du 27 avril, s'exprime ainsi à son propos : « C'est que M. *B.* a tout à la fois le vaste savoir qui utilise toutes les ressources des commentaires indigènes et le sens critique qui les réduit à leur juste valeur. Ou je me trompe fort, ou il ne professe pour Sâyana qu'un respect tempéré; du moins enregistre-t-il sans surprise et avec un flegme de bon aloi une de ses monumentales bévues. Il sait aussi que les prêtres dont l'Atharva-Véda était le bréviaire furent les premiers à en fausser le sens, en détournant de leur usage primitif des stances entières qui par malheur renfermaient un mot, un pauvre petit mot, applicable, soit directement, soit par voie de calembour, à quelque autre usage. Qu'on ne vienne donc point nous parler d'entendre le Véda comme l'entendaient les Hindous, alors qu'il est bien démontré que, dès la plus haute antiquité, ils se sont battu les flancs pour l'entendre à faux. Certes, il peut être intéressant de savoir ce qu'ils y trouvaient; mais il est autrement important pour nous de découvrir ce qui y est; et c'est à quoi ils ne peuvent guère nous aider que si nous sommes bien résolus à prendre éventuellement le contre-pied de leurs réponses. »

La Société orientale américaine a tenu le 14 et le 15 mai la première session de l'année 1891 à Boston et à Cambridge. Dans le compte rendu de la *Nation*, nous remarquons plusieurs mémoires intéressants pour l'histoire des religions. M. *James Breusted* (de Yale) a présenté une étude comparée de la syntaxe dans les livres d'Ezéchiel, de Malachie, de l'Ecclésiaste et de Daniel, qui tend à montrer que ces livres ont dû se suivre dans l'ordre où nous les citons.

M. *E. W. Hopkins* a étudié la transformation du Yama védique, de roi terrestre des bienheureux en seigneur de l'enfer. C'est une conséquence du développement pris par le culte d'Indra qui supplanta Yama.

M. *A. Jackson* (de Columbia) a parlé du lieu de naissance de Zoroastre. Le Bundehesch parle de la rivière Darya. Il faut songer probablement à une rivière de l'Atropatène. Il aurait été chassé de son pays et obligé de se réfugier en Orient.

Enfin M. *Lysandre Dickermann* a cherché à montrer que la tablette trouvée près de Philæ, à Sehel, et qui mentionne une famine de sept ans en Égypte, où l'on a vu une allusion à l'histoire de Joseph, est une œuvre de l'époque des Ptolémées, inspirée par la version des Septante (voir plus haut notre notice sur le livre de M. Brugsch).

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 19 juin* : M. *Motse Schwab* lit une note sur une coupe magique conservée en Suisse au Musée de Winterthur. Elle est remarquable à cause d'une inscription chaldéenne qui offre cette particularité d'être écrite en lignes excentriques et non en lignes allant du centre à la circonférence.

II. Journal Asiatique. — *Mars-avril* : *M. Delphin.* L'astronomie au Maroc. — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, (suite). — *A. Merx.* Un fragment d'onomastique biblique en éthiopien. — *Casanova.* Notice sur une coupe arabe (coupe magique).

III. Revue historique. — *Mai-Juin* : *G. Bonet-Maury.* Le testament de Renée de France, duchesse de Ferrare.

IV Mélusine. — *Mai-Juin* : *H Gaidoz.* Le chevalier au lion (sur le rôle des lions dans les solennités antiques et sur l'emploi symbolique des lions). — *Rolland.* Le courroux de l'Enfant Jésus. — *H. Gaidoz.* Une incantation énumérative. — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

V. Revue des Traditions populaires. — *Avril*: *Fitzgerald.* Sur quelques origines de la tradition celtique. Sources historiques (suite). — *P. Sébillot.* Traditions et superstitions des Ponts et Chaussées (voir n° suiv.) — *De Zmi-*
bliographie du folklore en Pologne. — A. Certeux. Pèlerins et pèle-
E. Penny. Fêtes et croyances. — *G. de Launay.* Les cloches ; pré-
perstitions (voir n° suiv.). = *Mai*: *G. Doncieux.* Le cycle de sainte
leine dans la chanson populaire. — *A. Harou.* Les rites de la cons-
De Zmigrodski. Devinettes et croyances de l'Ukraine. — *Murray-*
elques usages de la Semaine sainte. — *A. Ferrand.* Traditions et
s du Dauphiné.

ue des Religions. — *III.* 2: L'abbé *Loisy.* Études sur la reli-
o-assyrienne (voir n° suiv.) — *F. Robiou.* La question des mythes.
Scheil. Légende chaldéenne trouvée à El-Amarna. — *III.* 3: L'abbé
a date de la composition du Deutéronome.

ious bornons à signaler les articles ou les communications qui con-
stoire des religions.

VII. Revue des Deux-Mondes. — *1er mai* : *H. Taine.* La reconstruction de la France en 1800. L'Église (voir les nos suiv.). — *A. Leroy-Beaulieu.* Les Juifs et l'antisémitisme. II. Le grief national, la race juive et l'esprit de tribu.

VIII. Revue Bleue. — *2 mai* : *A. Rébelliau.* Études sur Bossuet. — *16 mai* : *Bonet-Maury.* La fête de la Pentecôte. = *23 mai* : *A. Ménard.* Les sources grecques du christianisme (article d'une haute originalité, très sujet à la critique, mais digne d'être lu).

IX. Revue archéologique. — *Janvier-février* : *S. Reinach.* Autel de Mavilly (Côte-d'Or). — *E. Le Blant.* A propos d'une gravure sur bois du « Térence » de 1493. — *S. Murray.* Bas-reliefs de Cyzique. — *V. Waille* et *P. Gaukler.* Inscriptions inédites de Cherchel. — *G. Weber.* Un monument circulaire à Ephèse ou prétendu tombeau de saint Luc. — *A. Delattre.* Les tombeaux puniques de Carthage. Nécropole de saint Louis. — *E. Müntz.* Notes sur les mosaïques chrétiennes de l'Italie (suite).

X. Bulletin de Correspondance hellénique. — *Janvier-février* : *H. Lechat.* Terres cuites de Corcyre. — *Th. Homolle.* Comptes et inventaires des temples déliens en l'année 279. — *G. Deschamps* et *G. Cousin.* Inscriptions du temple de Zeus Panamaros.

XI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *Janvier-avril* : *Duchesne.* Le « Liber Diurnus » et les élections épiscopales au viie siècle. — *F. Lot.* Une charte fausse d'Adalbéron, archevêque de Reims. — *Ch. Kohler* et *Ch.-V. Langlois.* Lettres inédites concernant les croisades.

XII. Revue des Études juives. — *T. XXII* : *A. Epstein.* Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché (fin). — *J. Halévy.* Le psaume IX. — *W. Bacher.* L'exégèse biblique dans le Zohar. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Esaïe (suite). — *M. Schreiner.* Le Kitâb-al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources (suite). — *A. Neubauer.* Quelques notes sur la vie de Juda Léon de Modène. — *J. Perles.* La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph. — *D. Kaufmann.* R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de Metz. — *I. Loeb.* Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne. — *J. Kracauer.* Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort. — *Kayserling.* Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais. — *J. Halévy.* Une inscription sabéenne soi-disant d'origine juive.

XIII. Revue du Christianisme pratique. — *Mai* : *X. Koenig.* Du rôle social des prophètes : Esaïe.

XIV. Bulletin de la Soc. de l'Hist. du protestantisme français. — *Avril* : *Ch. Read.* Les démarches des réfugiés huguenots auprès des négociateurs de la paix de Ryswyck. — *J. Pannier.* La loi du 15 décembre 1790 sur la restitution des biens des religionnaires fugitifs. = *Mai-Juin* : *P. de Félice.* L'ancienne Université du Béarn. — *N. Weiss.* L'intolérance de J
A. Bohin. Relèvement des églises du Béarn au xviiie siècle.

glement de Jeanne d'Albret concernant la R. P. R. pour le Béarn. — *Ch. Frossard.* La fin de l'ancien consistoire de Pau. — *F. de Schickler.* Les galériens béarnais.

XV. Revue de Gascogne. — *Mai* : *L. Couture.* Sainte Silvie, vierge élusate.

XVI. Revue Celtique. — *XII.* 2 : *Nutt.* Les derniers travaux allemands sur la légende du Saint-Graal. — *Nettlau.* Du texte irlandais intitulé « Togail Bruidne da Derga » et des récits qui s'y rattachent. — *Luzel.* Sacramant ann nouenn (« L'Extrême onction », conte breton).

XVII. Bulletin de la Soc. de géographie de Lyon. — *N°* 6 : *Groffier.* Travaux géographiques et scientifiques des missionnaires en 1889 et 1890.

XVIII. L'Anthropologie. — *II.* 2 : *Brussaux.* Mutilations ethniques observées au Congo. — *Dumoutier.* Chua Hai Ba, le temple des Deux-Dames, près Hanoï. — *Volkov.* Rites et usages nuptiaux en Ukraine.

XIX. Revue de l'École d'anthropologie. — 1891. *T.* I. 1 : *Ch. Letourneau.* L'évolution mythologique. Nature et origines du sentiment religieux.

XX. Muséon. — *Avril* : *C. de Harlez.* Les religions de la Chine. — *Minasse Tchéraz.* Les Yésidis. — *A. Wiedemann.* Observations sur quelques stèles funéraires égyptiennes (fin). — *E. Beauvois.* La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau-Monde. — *A. van Hoonacker.* Zorobabel et le second temple.

XXI. Revue du Monde latin. — *Avril* : *de Brotonne.* Un essai de réforme religieuse au XIX^e^ siècle.

XXII. Académie d'archéologie de Belgique. — *Annales de* 1889 *t.* V : *H. Siret.* Les coutumes funéraires des populations préhistoriques du midi de l'Espagne.

XXIII. Babylonian and Oriental Record. — *Février* : *Th. Pinches.* Sir Henry Peek's oriental cylindres. — *Terrien de Lacouperie.* From ancient Chaldea and Elam to early China, a historical loan of culture (voir les n^os^ suiv.) — *De Harlez.* The antiquity of the ancient Chinese sacred books (voir le n° suiv.). = *Avril* : *S. Beal.* The P'u Yao King a fragment of the life of the Buddha. — *Terrien de Lacouperie.* Several tutelary spirits of the silkworms in China.

XXIV. Academy. — 18 *avril* : *G. Bühler.* Further Jaina inscriptions of Mathura. — *W. Flinders Petrie.* The oldest pyramid and tempel (voir les n^os^ suiv.) = 25 *avril* : *H. Howorth.* Egypt and Syria during the nineteenth dynasty (voir l'art. de M. Sayce, le 23 mai). — *R. Morris.* On a passage in the Dhammapada (V. 83). = 2 *mai* : (du même) Notes on some Pâli and Jaina-Prakrit words. = 9 *mai* : (du même) A Buddhist and Jaina Gâthâ. = 16 *mai* : *A. Neubauer.* The Lithuanian Bible of 1660 (voir les n^os^ suiv.). = 23 *mai* : *G. Simcox.* The Oxford movement, 1833-1845 (à propos de l'ouvrage de dean Church). — *A. Benn.* Physical religion (à propos du dernier ouvrage de M. Max Müller). = 30 *mai* : *E. Harper.* The legend of Etan Gilgamos and his kindred in folklore.

XXV. Nineteenth Century. — *Mai* : *Max Müller*. On the enormous antiquity of the East. = *Juin* : *Huxley*. Hasisadra's adventure. — *Reichardt*. Mohammedan women.

XXVI. Contemporary Review. — *Avril* : *Momery*. Theology at Kings College. = *Mai* : *Sanday*. Greek influence on christianity. — *Taylor Innes*. A world wide democratic church.

XXVII. Fortnightly Review. — *Juin* : *Benham*. Archbishop Magee.

XXVIII. Edinburgh Review. — *N°* 354 : Scandinavian antiquities. — The baffling of the Jesuits. — Newmann in the English church.

XXIX. Journal of philology. — *N°* 38 : *Taylor*. Traces of a saying of the Didache. — *Cotterill*. The Epistle of Polycarp to the Philippians and the homilies of Antiochus Palæstinensis.

XXX. Proceedings of the Soc. of biblical archaeology. — *XIII*. 5 : *De Harlez*. Un nouveau système de théologie biblique. — *Delattre*. Aziron (les lettres de Tell-el-Amarna). — *Brown*. Remarks, on the Euphratean astronomical names of the signs of the Zodiac. — *Pleyte*. Les textes hiéroglyphiques sont des transcriptions des textes hiératiques.

XXXI. China Review. — *XIX*. 2 : *Parker*. The early Laos and China. — *Watters*. The shadow of a pilgrim or notes to the Ta-t'ang Hsŏ-yü-chi of Yuan-chwang.

XXXII. American Journal of philology. — *XI*. 4 : *Whitney*. Bothlingk's Upanishads.

XXXIII. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XIX à XXI* : *Harnack*. Die pseudoclementinischen Briefe de Virginitate und die Entstehung des Mönchtums. — *Diels*. Ueber Epimenides von Kreta. = *XXII à XXIV* : *Diels* et *Harnack*. Ueber einen Berliner Papyrus des Pastor Hermae.

XXXIV. Zeitschrift. f. Assyriologie. — *VI*. 1 : *Jensen*. Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni — *Epping* et *Strassmaier*. Neue babylonische Planetentafeln. — *Oppert*. Un texte babylonien astronomique et sa traduction grecque d'après Claude Ptolémée. — *Teloni*. La questione dei cherubini e dei genii alati, specialmente antropomorfi, degli Assiro-Caldei. — *Winckler*. Vorarbeiten zu einer Gesammtbearbeitung der el-Amarnatexte.

XXXV. Zeitschrift. f. vergl. Literaturgeschichte. — *N. S. IV*. 3 : *Landmann*. Das goldene Vliess und der Ring der Nibelungen. — *Huth*. Die Reisen der drei Söhne des Königs von Serendippo. — *Holstein*. Zur Biographie Jakob Wimphelings.

XXXVI. Deutsche Rundschau. — *Avril* : *Seeck*. Die Bekehrung Constantins des Grossen.

XXXVII. Grenzboten. — *N°* 18 : Das mittelalterliche Sectenwesen.

XXXVIII. Theologische Studien und Kritiken. — 1891. *N°* 3 : *Haller*. Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche. —

Luther und die Bigamie. — *Häring.* Zur Frage nach dem Zweck und Leserkreis des Hebräerbriefs.

XXXIX. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *VI.* 2 : *E. Faber.* Authentischer Sittenspiegel des Chinesen. — *A. Werner.* Die deutsche Missionspraxis im Mittelalter. — *M. Fischer.* Die Mission in den islamischen Ländern.

XL. Zeitschrift d. deuschen Palaestinavereins. — *XIII.* 3 : *Zimmern.* Palaestina um das Jahr 1400 nach neuen Quellen. — *Von Kasteren.* Eine Felseninschrift aus Galiläa; bewohnte Ortschaften in der Belka. — *Röhricht.* Antonius von Cremona. Itinerarium ad sepulcrum domini (1327 à 1330). — *Schumacher.* Grabkammern bei Haifa.

XLI. Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums. — *XVIII.* 1 : *Bernstein.* Die Schrifterklärung des Bachja ben Ascher ibn Chalâwa und ihre Quellen. — *Kaufmann.* Die Märtyrer des Berliner Autodafés von 1550; ein Rätsel Abraham ibn Esra's. — *Bacher.* Der Massoret Hamnuna. — *Grünwald.* Wer sind die Dajane G'seroth?

XLII. Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. — *XI.* 1 : *Cornill.* Beiträge zur Pentateuchkritik. — *Budde.* Bemerkungen zum Bundesbuch. — *Seyring.* Der alttestamentliche Sprachgebrauch in Betreff des Namens der sogenannten Bundeslade. — *Zimmern.* Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes.

XLIII. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. — *XII.* 2 : *Schmitz.* Der Vicariat von Arles (2e art). — *Eubel.* Der Gegenpabst Nicolaus V und seine Hierarchie. — *Paulus.* Johann von Staupitz.

XLIV. Zeitschrift f. katholische Theologie. — 1891. *N°* 2 : *Probst.* Duchesne und die drei ältesten römischen Sacramentarien.

XLV. Studien und Mitteilungen a. d. Benedictiner u. d. Cisterciensерorden. — *XII.* 1 : *Ludger.* Das Stift Seckau unter dem Probste Ortolf von Prank. — *Dolberg.* Die Kirchen und Klöster der Cistercienser nach den Angaben des « liber usuum ». — *Schmieder.* Aphorismen zur Geschichte des Mönchtums nach der Regel des h. Benedikt (suite). — *Berlière.* De viris illustribus monasterii S. Martini Tornacensis.

XLVI. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. — *I.* 2 : *Krauss.* Der Tod in Sitte, Brauch und Glauben der Südslaven. — *Borkelsson.* Die Annalen des Bischofs Gisli Oddson in Skalholt von 1637. — *Von Zingerle.* Segen und Heilmittel aus einer Wolfsthurner Hs. des XV Jh. — *Prahn.* Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg. — *Ammann.* Volkssegen aus dem Böhmerwald.

XLVII. Archiv für Anthropologie. — *XX.* 1 : *Senf.* Das heidnische Kreuz und seine Verwanten zwischen Oder und Elbe.

XLVIII. Zeitschrift für Volkskunde. — *N°* 6 : *Dünnwirth.* Deutsche Elemente in slovenischen Sagen des kärntischen Oberrosentales. — *Mailand.* Der Fluch in der siebenbürgisch-rumänischen Volkspoesie. — *Veckenstedt.*

Wendische Sagen der Niederlausitz (suite). — *Jarnik.* Albanesische Märchen und Schwänke (voir n° suiv.). — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Oesterreich (à suivre). — *Gadde.* Volkslieder aus Hinterpommern. — *Kaufmann.* Findlinge zur Volkskunde. — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube und Brauch aus der Provinz Posen = *N°* 7 : *Poestion,* Die alten nordischen Frühlingsfeste.

XLIX. Ausland. — *N°* 14 : *Hommel.* Die Astronomie der alten Chaldaeer (voir n° 20). = *N°* 15 : *Schikowsky.* Die Mahre im Volksglauben der Masuren. = *N°* 16 : Neuseeländische Sagen. = *N°* 19 : *Posewitz.* Die Badujs, eine Volksreliquie in Java (voir n° suiv.).

L. Globus. — *N°* 15 : *Von Stenin.* Vorstellungen des russischen Volkes vom Tode. = *N°* 17 : *Von Wlislocki.* Amulette und Zauberapparate der ungarischen Zeltzigeuner.

LI. Nuova Antologia. — 1er *Avril* : *Chiapelli.* Gesù Christo e i suoi recenti biographi (voir n° suiv.).

LII. Civiltà Cattolica. — *N°* 979: Il pontificato di S. Gregorio Magno nella storia della civilta cristiana (suite). — Le diavolerie del secolo passato (suite). = *N°* 980: Sistema fisico di S. Tommaso. — Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni.

LIII. Bullettino d. comm. archeologica comunale di Roma. — *Février* : *Guidi.* Di un nuovo manoscritto del Breviarium siriaco.

LIV. Bullettino di archeologia cristiana. — *S. V. I.* 2 *et* 3 : Iscrizione cristiana greca di Tessalonica — Una singolare iscrizione cimiteriale romana ritrovata in Costanza. — Nuove scoperte nel cimiterio di Priscilla. — L'Accademia di Pomponio Leto e le sue memorie scritte sulle pareti della catacombe romane.

LV. Archivio per l'antropologia e l'etnologia. — *XX.* 3. *Riccardi.* Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese.

LVI. Studi e documenti di storia e diritto. — *XII.* 1 : *Sanguinetti.* Nuove ricerche sulla vera natura e nozione della giuridizione ecclesiastica ordinaria e delegata. — *J. Cozza-Luzzi.* Orestes patriarcha Hierosolymitanus. De historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorum.

LVII. Theologische Studien. — *IX.* 1 : *Stemler.* Wie wordt in de Homilien van Clemens onder den naam van Simon bedoeld? — *Baljon.* Overzicht van hetgeen in den allerlaatsten tijd op he gebied van de oud-christelijke letterkunde verschenen is.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Mai* : *H. Meyboom.* Aan de Galaten. — *Völter.* Cerinth in der Apokalypse. — *A. Loman.* Het bericht van Flavius Josephus aangaande de oorzaak en het datum der executie van Johannes den Dooper, vergeleken met de verhalen der Synoptici.

LIX. Toung-Pao. — *II.* 1. *Kühnert.* Der chinesische Kalender. — *Terrien de Lacouperie.* The non Chinese writings of China and central Asia. — *E. Chavannes,* Le traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se-ma-ts'ien.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

H. Cordier. Les voyages en Asie au XIV^e^ siècle du bienheureux Odoric de Pordenone. — Paris. Leroux; 60 fr.

R. Andree. Die Flutsagen, ethnographisch betrachtet. — Brunswick. Vieweg; n-18 de XI et 152 p.; 2 m. 25.

Ansault. Mémoire sur le culte de la croix avant Jésus-Christ. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de 100 p.; 2 fr. 50.

E. Ferrière. Les erreurs scientifiques de la Bible. — Paris. Alcan; in-8 de 401 p.; 3 fr. 50.

C. Tischhauser. Grundzüge der Religionswissenschaft zur Einleitung in die Religionsgeschichte. — Bâle. Reich; in-8 de IV et 184 p.; 2 m.

G. Lamers. De wetenschap van den godsdienst. Leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs. — Introduction et 1^re^ partie, historique, formant les fasc. 1 et 2 du t. VII des « Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wysbegeerte. — Utrecht. Breyer; in-8 de 148 p.; 1 fl. 60.

Gurney, Myers et *Podmore.* Les hallucinations télépathiques, traduit et abrégé des « Phantasms of the living », par *L. Marillier,* avec une préface de *Ch. Richet.* — Paris. Alcan; in-8 de XVI et 395 p.; 7 fr. 50

P. Lasserre. La crise chrétienne. Questions d'aujourd'hui. Paris. Didier; in-16; 3 fr. 50.

CHRISTIANISME

F. Salmon. Histoire de l'art chrétien aux dix premiers siècles. — Lille. Desclée de Brouwer; in-4° de 609 p. ill..

E. Esmein. Le mariage en droit canonique. Paris. Larose; 2 vol. in-8 de 431 et 391 p.; 16 fr.

C. Henner. Beiträge zur Organisation und Competenz der päbstlichen Ketzergerichte. — Leipzig. Duncker; in-8 de XII et 383 p.; 8 m. 80.

M. Γεδεών. Πατριαρχικοὶ πίνακες (36 à 1884). — Constantinople. Lorentz et Keil; in-8 de 720 p.; 17 fr.

J.-B. Aubry. Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France; I. — Lille. Desclée de Brouwer; in-8 de 284 p.

F. Pijper. Geschiedenis der boete en biecht in de christelijke kerk. I. De zes eerste eeuwen. — La Haye. Nijhoff; in-8 de XXII et 448 p.; 5 fl. 50.

A. van Toorenenbergen et *H. Kleyn.* Patristisch biographisch woordenboek op de eerste zes eeuwen der christelijke kerk. II. (*M.-Z.*). — Utrecht. Kemink; in-8 de IV et 1221 p.; 10 fl. 50.

J. H. Pollen. Acts of the English martyrs hitherto unpublished. — Londres. Burns et Oates; in-8; 7 sh. 6.

Proflllet. Les saints militaires. — Martyrologe, vie et notices. — Paris. Bray-Retaux; 6 vol. in-8; 24 fr.

J. Simonin. Bibliothèque douaisienne des écrivains de la Compagnie de Jésus. — Douai. Dechristé; in-8 de XIV et 338 p.

J. Estlin Carpenter. The place of the history of religion in theological study. — Londres; in-12 de 37 p.

J. Pitra. Analecta sacra et classica specilegio Solesmensi parata. Juris ecclesiastici graecorum selecta paralipomena. — Paris. Roger-Chernoviz; in-8; 15 fr.

Testamentum novum græce ex ultima Tischendorfii recensione ed. *O. von Gebhardt.* Ed. stereot. minor. — Leipzig. Tauchnitz; in-16 de VIII et 624 p.; 2 m.

P. de Régla. Jésus de Nazareth, au point de vue historique, scientifique et social. — Paris. Carré; in-8 de XXXII et 406 p.; 8 fr.

A. Fava. Vie de Jésus-Christ. Avec carte. — Paris. Bloud et Barral; in-8 de 398 p.

C. Nösgen. Geschichte der N. Tlichen Offenbarung. I. Geschichte Jesu Christi. — Munich. Beck; in-8 de XXXII et 718 p.; 14 m.

C. Hesedamm. Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt. — Leipzig. Deichert; in-8 de VIII et 100 p.; 1 m. 20.

G. Findlay. The epistles to the Thessalonians. — Londres. Cambridge warehouse; in-12 de 174 p.; 2 sh.

D. Brown. The Apocalypse; its structure and primary predictions. — Londres. Hodder; in-8 de 220 p.; 5 sh.

F. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des johanneischen Evangeliums. VI. Die Aussagen Jesu im X^e^ Capitel des Johannes. — Berlin. Wiegandt; in-8 de VI et 110 p.; 1 m. 80.

B. Weiss. Die Johannes Apokalypse. Textkritische Untersuchungen. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de VI et 225 p.; 7 m. (« Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur » de von Gebhardt et Harnack, t. VII. fasc. 1).

A. Harnack. Ueber das gnostiche Buch Pistis-Sophia. — Brod und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. — Leipzig. Hinrichs; in-8 de IV et 144 p.; 4 m. 50 (même collection, fasc. 2).

F. Jackson. — History of the Christian Church from the earliest time to the death of Constantine. — Londres. Simpkin; in-8 de 346 p.; 6 sh.

G. Schmitt. Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch systematischer Darstellung. — Mayence. Kupferberg; in-8 de XI et 138 p.; 3 m.

J. Rendel Harris. The Apology of Aristides on behalf of the christians from a syriac MS. preserved on Mount Sinai, with introduction and translation and with an appendix containing the main portion of the original greek text by *J. A. Robinson.* — Cambridge. University press; in-8 de IV et 118-32 p.; 5 sh.

J. van der Vliet. Tertullianus. I. Critica et interpretatoria. — Leyde. Brill; in-8 de VIII et 102 p.

K. Goetz. Geschichte der cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften. — Bâle. Reich; in-8 de IX et 129 p.; 2 m. 40.

C. Caspari. Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrh. des kirchlichen Altertums und den Anfang des Mittelalters. — Christiania. Aschehoug; in-8 de XIV et 474 p.; 6 m.

L. Duchesne. Le Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire, fasc. VI. — Paris. Thorin, in-4; 15 fr. 70.

D. Amelli. S. Leone Magno e l'Oriente. Dissertazione sopra una collezione inedita di nuovi documenti relativi al V e al VI secolo estratti dagli scrigni apostolici, etc. — Mont-Cassin; in-8 de 60 p.

H. Saupe. Der « Indiculus superstitionum et paganiarum » aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert. — Leipzig. Hinrichs; in-4 de 34 p.; 1 m.

U. Robert. Histoire du pape Calixte II. — Paris. Picard; in-8 de XXVI et 262 p.

L. Auvray. Les Registres de Grégoire IX, fasc. II. — Paris, Thorin; 10 fr. 20.

H. Finke. Ungedruckte Dominikanerbriefe des XIII Jhr.. — Paderborn. Schöningh; in-8 de IV et 176 p.; 5 m.

J. Ellis. John Wesley. — Londres. Nisbet; in-8 de 244 p.; 2 sh. 6.

J. Wycliffe. De dominio divino libri III, to which are added the first four books of the treatise « De pauperie Salvatoris » by Richard Fitz Ralph, archbishop of Armagh, edited by R. Poole. — Londres. Trübner; in-8 de XLIX et 492 p. (Publ. de la Wyclif Soc.).

F. Stuhr. Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils. — Leipzig. Fock; in-8 de 78 p.; 1 m. 50.

L. Stouff. Le pouvoir temporel des évêques de Bâle et le régime municipal depuis le XII[e] siècle jusqu'à la Réforme. — Paris. Larose; 12 fr.

W. Bahrdt. Geschichte der Reformation der Stadt Hannover. — Hanovre. Hahn; in-8 de V et 142 p.; 2 m. 40.

W. Römer. Die Vorrechte und Gnaden des Jesuitenordens, nach der lateinischen Originalausgabe zum erstenmal veröffentlicht. — Schafhouse. Kober; in-8 de IV et 54 p; 60 pf.

C. Clair. La vie de saint Louis de Gonzague d'après V. Cepari, son premier historien. — Paris. Firmin Didot; in-8 de XIII et 344 p.

M. Meschler. La vie de saint Louis de Gonzague, patron de la jeunesse chrétienne, traduit de l'allemand par l'abbé *Lebréguier.* — Paris. Lethielleux; in-8; 3 fr.

G. Lanson. Bossuet. — Paris. Lecène-Oudin; in-18 jésus; 3 fr. 50.

R. de la Broise. Bossuet et la Bible, étude d'après les documents originaux. — Paris. Retaux-Bray; in-8 de LII et 456 p.; 7 fr.

A. Nächtigal. Die ältere Heidenmission in Süd-Afrika. — Berlin. Ev. Missionsgesellschaft; in-8 de 63 p.; 60 pf.

Comte *de Charencey.* Cartulaire de l'abbaye de Notre-Dame de la Trappe. — Paris. Welter; 10 fr.

Dom *Chamard.* Annales ecclésiastiques pour faire suite à l'Histoire universelle de l'Église catholique, par Rohrbacher, continuée de 1846 à 1868 par J. Chantrel. Année 1869, fasc. I. — Paris. Gaume; in-8 de 160 p. à 2 col.

L. Kobell. Ignaz von Döllinger. Erinnerungen. — Munich. Beck; in-8 de V et 140 p.; 2 m. 80.

F. Picavet. Les idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. — Paris. Alcan; in-8; 10 fr.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

H. Brugsch. Steininschrift und Bibelwort. — Berlin. Verein für deutsche Literatur; in-8 de IV et 344 p.; 5 m.

J. Schets. Prof. Kuenen's Pentateuch-critiek historisch-critisch onderzocht. — Leyde. Van Leeuwen; in-8 de IV et 183 p.; 1 fl. 50.

Pentateuchus samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum ed. *H. Petermann.* — V. Deuteronomium ex recensione *C. Vollers.* — Berlin. Mœser; 15 m.

F. Grancelli. Saggio di ricerche critiche sulla esistenza di Salmi Maccabaici. — Palerme. Clausen; in-12 de XIV et 102 p.; 2 fr.

H. Ryle et *M. James*, Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon. — Londres. Cambridge warehouse; in-8 de 264 p.; 15 sh.

G. Wildeboer. Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons. — Historisch-kritische Untersuchung. — Gotha. Perthes; in-8 de XII et 164 p.; 3 m. 60.

W. Deane. Pseudepigrapha, an account of certain apocryphal sacred writings of the Jews and early christians. — Edimbourg. Clark; in-8 de 338 p.; 7 sh. 6.

J. Hamburger. Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Wörterbuch zum Handgebrauch. — 2e vol. de supplément. Leipzig. Köhler; in-8 de V et 177 p.; 3 m. 40.

J. Zivi. Der Commentar des Maimonides zum Traktat Demai. — Berlin. Mayer et Müller; 2 m. (texte arabe avec traduction hébraïque).

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Némethy. Euhemeri reliquiæ. — Berlin. Calvary; 1 m. 20.

A.-D. Corey. De Amazonum antiquissimis figuris. — Berlin. Heinrich; 2 m.

Monumenti inediti pubblicati dall' Instituto di correspondenza archeologica. Supplemento. — Berlin. Reimer ; 40 m.

E. Samter. Questiones Varronianæ. — Berlin. Heinrich; 2 m.

E. Beurlier. Le culte impérial: son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien. — Paris. Thorin; 7 fr. 50. — De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus. — Paris. Thorin; 3 fr. 50.

Corpus Inscriptionum semiticarum. Pars I inscriptiones Phœniceas continens. T. II. fasc. 1. — Paris. Klincksieck; 25 fr.

W. Mueller. De Seleuco Homerico. — Gœttingue. Dieterich; 1 m. 20.

F. Siemering. Die Behandlung der Mythen und des Götterglaubens bei Lukrez. — Leipzig. Fock ; 1 m.

E.-H. Meyer. Die Eddische Kosmogonie. — Fribourg-en-Brisgau. Mohr ; in-8 de VII et 118 p. ; 3 m. 60.

E. Heller. De Cariæ Lydiæque sacerdotibus. — Leipzig. Teubner; 1 m. 20.

Nettleship et *Sandy.* Seyffert's dictionary of classical antiquities, mythology, religion, etc. — 4 vol.; 21 sh.

F. Sander. Harbardssangen jämte grundtexten till Völuspá. — Stockholm Norstedt; 2 kr.

Schliemann. Bericht ueber die Ausgrabungen in Troja im Jahr 1890, mit Beiträgen von W. Dörpfeld. — Leipzig. Brockhaus; 2 m. 50.

E. Beaudouin. Le culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise, IIe fasc. (Extrait des « Annales de l'Enseignement supérieur de Grenoble » III. 2). — Grenoble. Allier ; in-8 de 88 p.

RELIGIONS DE L'ASIE

G. Alexander. Confucius, the great teacher, a study. — Londres. Kegan Paul.

G. Dumoutier. Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites. — Paris. Leroux (« Biblioth. de vulgar. du Musée Guimet, » t. IV) ; in-12 de 172 p. ; 3 fr. 50.

A. Landes. Histoire des grands fiefs au temps des Châu orientaux, traduite du chinois. I. — Saïgon. Rey et Curiol ; in-18 de 285 p.

E. Hultzsch. South-Indian inscriptions tamil and sanskrit, edited and translated. Vol. I. — Madras. Government Press ; in-4 de XII et 185 p.

FOLK-LORE

H. Saupe. Der Indiculus superstitionum et paganiarum ; 1 m.

J. Noguès. Les mœurs d'autrefois en Saintonge et en Aunis. — Saintes. Prévost; in-8° ; 3 fr. 50.

C. Lelund. Gypsy sorcery and fortune telling. — Londres. Fisher Unwin; in-4° de XVI et 271 p.

M. Salvi Lopez. Leggende delle Alpi. — Turin. Loescher ; in-8° de 358 p. ; 5 fr.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Tertullien, par M. *V. Courdaveaux*. 1
Le Bouddhisme et les Grecs, par M. *Sylvain Lévi*. 36
Un tombeau égyptien, par M. *E. Amélineau*. 137
La tradition phrygienne du déluge, par M. *E. Babelon*. 174
Études sur le Deutéronome. Les sources et la date du Deutéronome (suite), par M. *L. Horst*. 184
Glanures païennes dans l'Islam, par M. *J. Goldziher*. 201
Tyché ou la Fortune, à propos d'un ouvrage récent, par M. *A. Bouché-Leclercq*. 273
Les origines du mythe d'Aurva, par M. *Paul Regnaud*. 308
Un saint du XI^e^ siècle, Domingo de Silos, par M. *Lucien Dollfus*. . . 316

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion grecque (novembre 1889-octobre 1890), par M. *Pierre Paris*. 50
Travaux récents sur la mythologie scandinave, par M. *E. Monseur*. . . 64
Légendes russes, par M. *L. Sichler*. 76
Oryx et les étoiles filantes, par le D^r^ *Faust*. 205
Un office bouddhique au Musée Guimet, par M. *L. C.* 212
Christianisme et Bouddhisme, à propos de quelques travaux contemporains, par M. *L. Leblois*. 345

REVUE DES LIVRES

K. J. Neumann. Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I (M. *Jean Réville*). 88
Émile Gebhart. L'Italie mystique, histoire de la Renaissance religieuse au moyen âge (M. *F. Picavet*). 91
A. Jundt. Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland (M. *R. Allier*). 95
O. Gréard. Edmond Scherer (M. *P.-Félix Pécaut*). 101
E. Hardy. Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken (M. *A. Barth*). . 218

Pages.

A. Hillebrandt. Die Sonnwendfeste in Alt-Indien (M. *Paul Sabbathier*). 221
E. Archinard. Israël et ses voisins asiatiques (M. *X. Kœnig*). 226
E. Rapin. Les livres de l'A. et du N. T. (M. *X. Kœnig*). 228
E. Johnson. The rise of Christendom (M. *E. Picard*). 229
F. Paletta. Le ordalie (M. *E. Montet*). 233
E. Pottier. Les statuettes de terre cuite dans l'antiquité (M. *Pierre Paris*). 235
C. de Harlez. I-Li (M. *Ed. Chavannes*). 354
G. Wissowa. De feriis anni Romanorum vetustissimi (M. *J. Brissaud*). 361
W. Drechsler. Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern (M. *Georges Lafaye*). 362
H. Schaaffhausen. Ueber den römischen Isisdienst am Rhein. . . . . } par M. *Georges Lafaye* 365
A. Wiedemann. Die aegyptischen Denkmäler des provinzial Museums zu Bonn und des Museums Wallraff-Richartz zu Koeln. — Eine aegyptische Statuette aus Wurtemberg. . . . . }
Henri Bois. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (M. *Eugène de Faye*). 367
E. Hatch. The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church (M. *Jean Réville*). 370
J. Baissac. Les grands jours de la sorcellerie (M. *E. Monseur*). . . . 374

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville* :

Enseignement de l'histoire des religions : pp. 107, 123, 254, 383, 391.
Nécrologie : Edmond de Pressensé, p. 249; Édouard Reuss, p. 250; Gregorovius, p. 390.
Histoire générale des religions : Fourrière, La mythologie expliquée d'après la Bible, p. 109; La sorcellerie en France, p. 114; Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, p. 118; R. Mariano, Buddismo e cristianesimo, p. 121; Vodskov, Culte de l'âme et culte de la nature, p. 121-122; Jivaia Starina (revue), p. 122; Goblet d'Alviella, Migration des symboles, p. 243; Ramsay, Historical geography of Asia Minor, p. 253; Congrès des orientalistes, p. 254; Gurney, Les hallucinations télépathiques, p. 381; F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, p. 382; R. Andree, Flutsagen, p. 385; Max Müller, Natürliche Religion, p. 389; Lamers, Wetenschap van den godsdienst, p. 390; Société orientale américaine, p. 393.
Christianisme, Généralités : Hoffmann, La religion basée sur la morale, p. 119; Gould Schurman, Belief in God, p. 123; Revue théologique de Montauban, p. 252; Studia biblica et ecclesiastica, p. 253; Hittudomanyi Folyoirat (revue), p. 255; F. Ellingwood Abbot, The way out of agnosticism, p. 255; Esmein, Le mariage en droit canonique, p. 378; F. Picavet, Les idéologues, p. 379; Kattenbusch, Vergleichende Confessionskunde, p. 389;. H. Schmidt, Symbolik, p. 389.

Christianisme ancien : P. Allard, Persécution de Dioclétien et triomphe de l'Église, p. 107 ; M. Bonnet, De miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, p. 108 ; Hippolyte et les gnostiques, p. 118 ; Oltramare, Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, p. 119 ; Denkinger. Saint Avit, p. 120 ; Commentaires d'Hippolyte sur Daniel, p. 122-123 ; A. Puech, Chrysostome et les mœurs de son temps, p. 247 ; Graffin, Patrologie syriaque, p. 382 ; O. Pfleiderer, Der Paulinismus, p. 386 ; Sorof, Apostelgeschichte, p. 387 ; Lipsius, Acta Petri et Pauli, p. 387 ; Nœldechen, Tertullian, p. 388 ; Achelis, Canones Hippolyti, p. 388 ; Fragments retrouvés du Pasteur d'Hermas, p. 389 ; Mc Giffert, Eusèbe, p. 392.

Christianisme du moyen âge : S. Berger, Bibles provençales et catalanes, p. 108 ; G. Bapst, Les théâtres de mystères, p. 111 ; Imbart de la Tour, Élections épiscopales du IXe au XIIe siècle, p. 248 ; Sermonnaires au M. A., p. 248 ; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, p. 389.

Époque de la Réformation : E. Bersier, Les Huguenots, p. 248 ; Coignet, Réforme française avant les guerres civiles, p. 248 ; E. Denis, Fin de l'indépendance Bohême, p. 379 ; Cadier, Église réformée de la vallée d'Aspe, p. 382.

Christianisme moderne ; M. Shaw, Le Long Parlement, p. 115 ; South Place Institute, p. 115 ; Hibbert Lectures de 1891, p. 116 ; Lubovitch, Réaction catholique en Pologne, p. 122 ; Frotingham, Boston Unitarianism, p. 124 ; Lanson, Bossuet, p. 249 ; Société Taylerienne, p. 384.

Judaïsme : Ph. Berger, La Bible et les inscriptions, p. 107 ; E. Havet, Modernité des prophètes, p. 109 ; Maurice Vernes, Essais bibliques et Prétendu polythéisme des Hébreux, p. 109 et 243 ; Lettre de M. G. Bénédite sur la manne, p. 110 ; Don au Musée de Cluny, p. 114 ; E. Montet, Conception de la vie future dans les races sémitiques, p. 114 ; Sayce, Le nom de Jérusalem, p. 115 : Wünsche, Bibliotheca rabbinica, p. 119 ; E. Montet, Grammaire minima de l'hébreu, p. 120 ; Rochat, La Sapience, p. 120 ; Kuenen, Période persique de l'histoire juive, p. 254 ; J. Robertson, Earlier religion of Israel, p. 384.

Islamisme : Glaser, Geschichte und Geographie Arabiens, p. 116.

Religions de la Grèce et de Rome : Fouilles à Delphes, p. 114 ; Jahn, Eclogæ e Proclo de philosophia chaldaica, p. 117 ; Publication sur les fouilles d'Olympie, p. 118 ; Beurlier, Le culte impérial, p. 245 ; Beaudouin, Culte des empereurs dans les cités de la Gaule Narbonnaise, p. 245 et 377 ; Allègre, Étude sur la déesse grecque Tyché, p. 246 ; G. Boissier, La fin du paganisme, p. 247 ; Audollent, Mission en Algérie, p. 251 ; F. Picavet, De Epicuro novae religionis auctore, p. 380 ; Dyer, Studies on the gods in Greece, p. 384 ; Görres, Studien zur griechischen Mythologie, p. 386.

Religion assyro-babylonienne : A. Jeremias, Isdubar-Nimrod, p. 385.

Religions de l'Égypte : Les fouilles à Deir el-Bahari, p. 256 ; Brugsch, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth, p. 385.

Religions de l'Asie : de Harlez, Yi-King, p. 252 ; Dumoutier, Culte chez

les Annamites, p. 381 ; A. Landes, Histoire des grands fiefs au temps des Châu orientaux ; Terrien de Lacouperie, Origines de la civilisation chinoise ; Alexander, Confucius, p. 384 ; Bloomfield, Interpretation of Veda, p. 393.

Folklore : L. Pineau, Contes du Poitou, p. 252 ; Congrès des folkloristes, p. 254 ; G. Wilken, Huwelijks-en erfrecht bij de volken van Zuid-Sumatra, p. 390.

Prix académiques, p. 382.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES . . . . . Pages. 125, 257, 394

BIBLIOGRAPHIE 131, 265, 400

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-QUATRIÈME

ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

82286

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

DOUZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-QUATRIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1891

HISTOIRE DES LIEUX DE CULTE

ET DU

SACERDOCE EN ISRAEL[1]

Le problème de l'Hexateuque, qui influe à un haut degré sur l'ancienne histoire d'Israël et qu'on croyait déjà résolu plusieurs fois dans ses traits essentiels, a, dans ces derniers temps, été mis une fois de plus en question. Depuis un demi-siècle, on considérait généralement comme un résultat acquis à la science l'opinion que le *Deutéronome* ou du moins sa partie principale, la législation qu'il renferme[2], date de l'époque de Josias. La discussion ne portait plus que sur la question de savoir si le document sacerdotal est plus ancien ou plus moderne que cette législation. Et la seconde alternative a gagné, depuis une dizaine d'années, des partisans si nombreux qu'on peut grandement espérer qu'elle sera bientôt partagée par tout le monde ou à peu près.

Mais plusieurs savants se sont récemment mis à battre en brèche la citatelle même de l'école critique, qui servait de retranchement ou de base d'opérations à tous ceux qui ont rompu avec les concep-

1) Au moment où les travaux de MM. Havet, d'Eichthal et Vernes tendent à renverser les conclusions auxquelles la critique historique semblait avoir définitivement abouti dans la reconstitution de l'histoire littéraire et religieuse d'Israël, il nous a paru convenable d'offrir à nos lecteurs un mémoire où ils pussent trouver un résumé, parfaitement clair et débarrassé de digressions techniques, des principaux arguments sur lesquels se fonde l'Ecole dite critique. (*Note de la Rédaction.*)

2) Chap. V-XXVI ou XII-XXVI.

tions traditionnelles sur notre sujet. Quelques auteurs français se sont engagés dans cette voie. Trois d'entre eux méritent d'être spécialement mentionnés, MM. Havet, d'Eichthal et Vernes.

Le premier, dans le volume de son ouvrage *Le Christianisme et ses Origines*, consacré au judaïsme, soutient que le *Deutéronome* est la partie la plus récente du Pentateuque et qu'il ne date que de l'époque où les Juifs vivaient sous la domination des Grecs[1]. Mais, dans tout son livre et aussi dans la partie qui se rapporte au *Deutéronome*, l'auteur montre qu'il n'a pas connaissance des nombreux travaux de l'école critique, et l'autorité de ses conclusions s'en ressent aux yeux de tout lecteur compétent. Elles doivent donc être considérées comme des conjectures d'un savant qui s'est aventuré dans un domaine étranger à ses études habituelles. Beaucoup d'entre elles seront indirectement réfutées par le présent travail.

M. d'Eichthal, tout en étant aussi peu hébraïsant que M. Havet, a spécialement traité la question du *Deutéronome* et fourni là-dessus des études d'une valeur plus durable, qui ont paru dans l'ouvrage posthume *Mélanges de critique biblique*[2]. Il fixe la composition de ce livre à l'époque d'Esdras. Nous verrons plus tard que cette manière de voir n'est pas fondée.

On aurait pu considérer les vues des deux écrivains dont nous venons de parler comme des hypothèses n'étant pas destinées à exercer une sérieuse influence sur les historiens professionnels de la religion d'Israël. Mais voilà qu'un spécialiste, un professeur d'hébreu à l'École des Hautes-Études de Paris, s'est grandement inspiré de leurs idées. Dans un premier travail, *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, il soutient que ce livre est post-exilien et il cherche à démontrer que par conséquent tous les autres résultats qui semblaient être acquis au sujet de la date des différentes sources de l'Hexateuque sont ébranlés. Il en arrive même à soutenir avec M. Havet que toute la Bible hébraïque ne date que de l'époque du second temple, et il

III, p. 137 sqq.
ges 81 sqq.

le fait sur le ton d'un véritable réformateur des études bibliques[1]. Les mêmes vues et le même ton reviennent dans son *Précis d'histoire juive* et dans *Les résultats de l'exégèse biblique*. Voici la page caractéristique que nous lisons dans le premier de ces ouvrages : « L'ensemble des propositions de la critique moderne offre un caractère conventionnel.... L'exégèse moderne n'est point partie dans ses recherches d'un principe assuré et fixe de critique littéraire et historique. Elle a procédé par tâtonnements, montrant par des arguments solides l'impossibilité de s'en tenir aux données traditionnelles, mais incapable, par défaut d'une base d'opérations scientifique, de nous donner une idée claire des conditions d'origine et de composition, tant des livres pris à part que des collections ou groupes dans lesquels on les range. Soit le *Pentateuque*, on est arrivé assez vite à un résultat d'assez grande importance, mais purement négatif, à savoir que Moïse n'en est pas l'auteur ; cela fait, nous assistons depuis cent ans à un véritable jeu de casse-tête chinois, où documents primitifs et rédactions successives se pourchassent à travers dix siècles à la façon d'un kaléidoscope, chaque exégète variant la relation respective des morceaux d'une façon absolument arbitraire et en se laissant visiblement guider par le caprice ou par des préférences personnelles[2]. »

Ces lignes nous ont profondément attristé, parce qu'elles sont une véritable injustice. Elles méconnaissent le caractère purement scientifique ou objectif des travaux de beaucoup de critiques modernes, l'excellence de la méthode qui y est appliquée et la valeur positive de beaucoup de résultats qui en sont le fruit. Ce qui paraît non moins regrettable, c'est que M. Vernes, qui accuse toute l'école critique de se laisser guider par l'arbitraire et le caprice et qui bouleverse les faits les plus solidement établis par elle, néglige de traiter les sujets bibliques à fond et en détail et de fournir des preuves sérieuses ou suffisantes à l'appui de ses assertions. Nous nous croyons autorisé de lui renvoyer ainsi l'ac-

1) Voy. l'art. : *Quand la Bible a-t-elle été composée?* dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIX, p. 46 sqq.

2) Page 759.

cusation de se lancer en plein arbitraire et de se laisser dominer par le caprice plutôt que par des raisons scientifiques.

Il nous semble qu'il faut élever la voix contre de telles entreprises ; car si elles s'accréditaient en France, elles n'auraient d'autre résultat que de ruiner tout simplement la science biblique naissante. M. Kuenen, dont la grande autorité dans ce domaine est bien connue, en a déjà partiellement fait justice, en montrant que, touchant les livres prophétiques, les vues de M. Vernes sont insoutenables[1]. Nous voudrions compléter son article magistral, en faisant voir, par une étude de détail, que les conceptions du professeur parisien, trop exclusivement basées sur des considérations générales, ne sont pas plus fondées concernant l'Hexateuque et la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament. Dans ce but, nous allons exposer l'histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël ; car ce sont les deux sujets qui ont subi les changements les plus notables à travers les siècles, qui sont en même temps beaucoup mentionnés dans la littérature hébraïque et qui nous fournissent ainsi l'un des meilleurs moyens de fixer la date de composition d'un grand nombre de livres de l'Ancien Testament et aussi celle des diverses législations du Pentateuque. Notre étude ne sera donc pas seulement une histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël, mais fournira en outre des matériaux précieux pour l'histoire de la littérature et de la législation israélites.

Pour que notre exposition historique repose sur une base solide, il faut que nous la fassions précéder d'un travail critique, où nous suivrons une voie régressive, où nous porterons d'abord nos investigations sur les documents les plus récents de la Bible hébraïque qui entrent en ligne de compte, ensuite seulement sur ceux qui remontent le plus haut. M. Vernes prétend que cette méthode est la seule bonne et scientifique et que c'est faute de s'y être conformée que la critique moderne a fait fausse route[2]. Ce n'est

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XX, p. 1 sqq.

2) *Précis d'histoire juive*, p. 760 sqq.; *Les résultats de l'Exégèse biblique*, p. 173 sqq.

pas pour cela que nous l'adoptons; car la méthode inverse, généralement appliquée et plus naturelle, est tout aussi scientifique. Nous le faisons, parce que de cette façon nous avons l'avantage de partir d'une époque rapprochée de l'ère chrétienne et de quelques données plus certaines que celles que nous possédons au point de départ opposé; nous le faisons aussi, parce que nous tenons à montrer qu'en suivant la voie prônée par M. Vernes, on arrive aux mêmes résultats qu'en procédant autrement. Mais on verra que ces résultats sont la condamnation des innovations que nous combattons et la justification de l'école critique dont les chefs éminents sont Reuss, Kuenen et Wellhausen.

Première partie : Étude par voie régressive

I. — *La période sacerdotale.*

1° *Le code sacerdotal.* — Nous n'avons pas besoin d'indique ici tous les textes de l'Hexateuque qui sont empruntés au document ou code sacerdotal. En vue du but que nous poursuivons, il suffira que nous en relevions les parties qui renferment les morceaux législatifs de ce document, et qui seront presque exclusivement prises en considération. Les voici : *Ex.* XII, 1-20, 28, 37ª, 40 s., 43-51; XIII, 1 s., 20; XXV-XXXI, 17; XXXV-XL; *Lév.*, I-XXVII; *Nomb.*, I-X, 28; XV; XVII-XIX; XXV, 6-XXXI; XXXIV-XXXVI. On reconnaît généralement que *Lév.*, XVII à XXVI est un code plus ancien, que l'auteur du document sacerdotal a incorporé dans son travail, en se contentant d'y faire une série d'additions.

Le code sacerdotal s'occupe, dans plusieurs chapitres, du tabernacle et de tout ce qui s'y rapporte[1]. Là déjà, et partout ailleurs, il présuppose comme un fait qui va de soi qu'il ne peut y avoir qu'un seul sanctuaire en Israël, en d'autres termes, que Moïse y a introduit pour toujours la centralisation absolue du culte. Pour bien sauvegarder ce principe fondamental, il va jusqu'à défendre, sous peine de mort, qu'on égorge des bêtes, même pour l'usage

1) *Ex.*, XXV sqq., XXXV sqq.

ordinaire, ailleurs qu'au seul sanctuaire légal [1]. Il ne s'arrête toutefois pas davantage à cette question, tandis qu'il s'étend beaucoup plus sur tout ce qui se rapporte au sacerdoce.

D'après lui, le sacerdoce est un privilège exclusif d'Aaron et de ses descendants [2]. Il est de plus un don de Dieu, une pure faveur divine [3]. Les termes de prêtres et de fils d'Aaron sont ici des synonymes [4]. Toutefois, comme des quatre fils d'Aaron, Nadab, Abihu, Eléazar et Ithamar [5], les deux premiers sont mis à mort sans postérité, pour avoir apporté sur l'autel de Jahvé du feu étranger, il ne reste, pour exercer la sacrificature, que les deux derniers et leurs descendants [6]. Dans *Nomb.*, xxv, 10-13, le sacerdoce à perpétuité n'est même promis qu'aux descendants d'Eléazar. Les Aaronites seuls, revêtus des vêtements prescrits, ont donc le droit de remplir les fonctions sacerdotales [7].

Ces fonctions consistent principalement à répandre le sang des victimes sur l'autel ou certaines parties de l'autel [8]; à offrir les sacrifices et à soigner tous les détails de la cérémonie [9]; à faire l'expiation des péchés par le moyen des sacrifices [10]; en un mot, à faire tout le service de l'autel [11] et à brûler aussi du parfum devant Jahvé, sur l'autel spécial élevé dans ce but [12]. Les Aaronites seuls ont le droit d'offrir du parfum devant Dieu [13] et d'entrer dans le sanctuaire [14]. Ils ont également à prendre soin des pains de propo-

1) *Lév.*, xvii, 1 sqq.
2) *Ex.*, xxviii, 1, 41; xxix, 44; xl, 12-15; *Lév.*, viii, 35 s.
3) *Nomb.*, xviii, 7.
4) *Lév.*, i, 5; ii, 2; iii, 2; xiii, 2; xxi, 1; *Nomb.* iii, 3; x, 8.
5) *Ex.*, xxviii, 1.
6) *Lév.* x, 1-7; xvi, 1; *Nomb.*, iii, 4; xxvi, 61; comp. *Lév.*, vi, 5 s.
7) *Ex.* xxviii; xxxix, 27-29; xl, 13-15; *Lév.* vi, 3; viii, 13; xvi, 32.
8) *Lév.*, i, 5, 11, 15; iii, 2, 8, 13; iv, 25, 30, 34; v, 9; vii, 2, 14; ix, 9, 12, 18; xvii, 6.
9) *Lév.*, i, 7-9, 12 s., 15-17; ii, 2, 8 s., 16; iii, 3-5, 9-11, 16; viii, 5. 31; xvii, 6; xxi, 6, 8, 17, 21.
10) *Lév.*, iv, 26, 31, 35; v, 6, 10, 12 s., 16, 18, 26; vii, 7; x, 17; xii, 7 s.; xiv, 18-20, 29, 31, 53; xv, 15, 30; xix, 22; *Nomb.*, vi, 11; viii, 21; xv, 25, 28.
11) *Ex.*, xxx, 20.
12) V. 1 sqq., 7 s.
13) *Nomb.*, xvii, 5.
14) *Ex.*, xxv, 20.

sition[1] et des lampes du sanctuaire[2]. Si quelqu'un d'autre s'arrogeait un de leurs privilèges, il serait mis à mort[3].

En dehors de ce service, les prêtres, après avoir échangé leurs vêtements secerdotaux contre d'autres, porteront la cendre de l'autel hors du camp, dans un lieu pur[4]; ils béniront le peuple[5], sonneront des trompettes, en cas de guerre et aux solennités religieuses[6], distingueront entre ce qui est saint et ce qui est profane, entre ce qui est pur et ce qui est impur, et enseigneront à Israël toutes les lois de Jahvé données par Moïse[7]; ils procéderont aux cérémonies applicables à une femme accusée d'adultère[8], se prononceront sur la pureté ou l'impureté des hommes et des choses et accompliront les cérémonies de purification, quand il y a lieu[9]; ils prépareront l'eau spéciale, servant à purifier ceux qui ont été souillés par le contact avec un cadavre[10]; enfin ils taxeront les objets consacrés à Javhé[11].

Pour être à même de remplir leurs fonctions, les Aaronites seront consacrés au service de Dieu par des cérémonies qui dureront sept jours et comprendront l'onction, l'offrande de sacrifices et la prise des vêtements sacerdotaux[12]. Il se peut qu'on n'ait songé, dans ces prescriptions, qu'à la consécration d'Aaron et de ses fils, c'est-à-dire à l'institution du sacerdoce aaronite en général, et non à une cérémonie devant se répéter à la consécration de chaque prêtre individuellement. Il faut remarquer aussi que, d'après une série de textes, tous les prêtres reçoivent l'onction[13]

1) *Lév.*, XXIV, 5-9.
2) *Ex.*, XXVII, 20 s.; XXX, 7 s.; *Lév.*, XXIV, 3 s.; *Nomb.*, VIII, 2 s.
3) *Nomb.*, III, 10; XVIII, 7.
4) *Lév.*, VI, 4.
5) *Nomb.*, VI, 22 sqq.; *Lév.*, IX, 22 s.
6) *Nomb.*, X, 8-10; XXXI, 6.
7) *Lév.*, X, 10 s.
8) *Nomb.*, V, 15 sqq.
9) *Lév.*, XIII s.
10) *Nomb.*, XIX, 3 sqq.
11) *Lév.*, XXVII, 8, 11 s. 14, 16 sqq.
12) *Ex.*, XXVIII, 41; XXIX, 1 sqq.; *Lév.*, VIII.
13) *Ex.*, XXVIII, 41; XXX, 30; XL, 15; *Lév.*, VI, 13; VII, 36; X, 7; *Nomb.*, III. 3.

et que, suivant d'autres, le grand prêtre seul la reçoit[1]. Il y a évidemment là un double point de vue qui est juxtaposé. *Ex.*, XXIX, 29 s. exprime peut-être un essai de conciliation; car on y fait entendre que les fils d'Aaron, qui recevront après lui la souveraine sacrificature, seront oints à leur consécration. Mais ce n'est qu'une conciliation apparente; il y a en effet des textes qui disent formellement que tous les fils d'Aaron ont à recevoir ou ont reçu l'onction, en leur qualité de simples prêtres[2].

Aaron occupe une place supérieure parmi le sacerdoce, qui, dans la suite, reviendra toujours à l'un de ses descendants[3]. De là le titre de grand prêtre donné quelquefois à celui qui remplit cette charge[4]. Généralement on lui donne cependant le simple titre de prêtre[5]. Aucune loi ne règle la succession de la souveraine sacrificature. Mais le document sacerdotal semble présupposer qu'elle passe aux descendants d'Aaron par droit d'aînesse[6]. Le dignitaire qui en est revêtu la conserve jusqu'à la mort[7]. Son sacre est fixé à une durée de sept jours[8]. Il porte des vêtements particulièrement splendides, qui le distinguent déjà extérieurement du reste du sacerdoce[9]. Au pectoral se rattachent les urim et les thummim, par lesquels on consultait Dieu dès les anciens temps[10]. Le grand prêtre seul peut entrer une fois l'an dans le lieu très saint pour faire l'expiation des péchés de tout Israël[11].

1) *Ex.*, XXIX, 7; *Lév.*, IV, 3, 5, 16; VI, 15; VIII, 12; XVI, 32; XXI, 10, 12; *Nomb.*, XXXV, 25.

2) *Nomb.*, III, 2 s. et d'autres textes cités.

3) *Ex.*, XXIX, 29 s.; *Lév.* VI, 15; XVI, 32.

4) *Nomb.*, XXXV, 25, 28; *Lév.*, XXI, 10.

5) *Ex.*, XXXI, 10; XXXV, 19; XXXIX, 41; *Lév.*, I, 7; IV, 5, 7, 10, 16, 20; XIII, 2; XXI, 21; *Nomb.*, III, 6; XVIII, 28; XXVI, 1, 3, 63 s.; XXVII, 2, 19, 21 s.; XXXI, 12 s., 21, 26, 29, 31, 41, 51, 54, etc.

6) *Nomb.*, XXV, 11 sqq.

7) XXXV, 25, 28; comp. XX, 25 sqq.

8) *Ex.*, XXIX, 29 s.; comp. *Lév*, VIII, 33, 35.

9) *Ex.*, XXVIII, 6 sqq., XXXI, 10; XXXV, 19; XXXIX, 1 sqq., 41; XL, 13; *Lév.*, VIII, 7 sqq.; XXI, 10; comp. XVI, 4, 23, 32.

10) *Ex.*, XXVIII, 30; *Lév.* VIII, 8; *Nomb.* XXVII, 21; comp. notre *Théol. de l'A. T.*, p. 19.

11) *Lév.*, XVI, comp. *Ex.*, XXX, 10.

Et en général, quand tout Israël a commis une faute, c'est lui, le souverain représentant du peuple devant Dieu[1], qui est chargé de procéder à l'expiation[2]. Pour tout le reste, il a à remplir les mêmes fonctions que les autres prêtres[3]. Un seul trait prouve toutefois combien, au fond, la dignité du grand prêtre est extraordinaire, c'est qu'il est nommé en tête des princes de toutes les tribus d'Israël[4]. Il est positivement érigé en chef suprême de tout le peuple et même placé au-dessus de Josué, qui devra suivre ses ordres, ainsi que tout le monde[5].

Du sacerdoce sont exclus ceux des Aaronites qui ont un défaut corporel; ils pourront cependant manger des choses consacrées à Dieu[6]. Tout prêtre peut être momentanément exclu du sacerdoce par quelque impureté dont il est atteint; car, dans ce cas, il ne peut pas même manger des choses saintes, sans être menacé de mort[7]. La pureté étant une condition essentielle pour qu'un prêtre puisse remplir ses fonctions, chacun doit préalablement se purifier par des ablutions[8]. Il doit également s'abstenir à ce moment de toute boisson enivrante[9]. Pour qu'il soit dans l'état de pureté voulu, il ne doit pas non plus se marier avec une femme prostituée, déshonorée ou répudiée[10]. Le grand prêtre ne doit même épouser qu'une vierge[11]. La famille du prêtre doit également se trouver dans un état de pureté lévitique; voilà pourquoi, si la fille d'un prêtre se déshonore par la prostitution, elle doit être brûlée[12]. Le prêtre ne doit pas non plus se rendre impur pour un mort, à moins que celui-ci ne soit un très proche

1) *Ex.*, XXVIII, 29.
2) *Lév.*, IV, 16 sqq.; *Nomb.*, XV, 25.
3) *Ex.*, XXVII, 21; *Lév.*, XIII, 2.
4) *Nomb.*, XXXIV, 17 sqq.; comp. *Jos.*, XIV, 1.
5) *Nomb.*, XXVII, 21.
6) *Lév.*, XXI, 16-23.
7) XXII, 1-9.
8) *Ex.*, XXX, 19-21; XL, 31 s.
9) *Lév.*, X, 8 s.
10) XXI, 7.
11) V. 13-15.
12) V. 9.

parent[1]. Le grand prêtre ne doit même le faire pour qui que ce soit[2]. Celui-là ne doit pas pratiquer sur son corps des marques de deuil[3]; celui-ci ne doit même pas, en signe de deuil, découvrir sa tête ou déchirer ses vêtements[4]. Si le grand prêtre commet une faute, il rend tout le peuple coupable et doit offrir un sacrifice particulier, afin d'expier le péché commis[5]. Si lui et les autres prêtres transgressent une loi concernant leurs fonctions, ils porteront eux-mêmes la peine de leur faute[6]. De même les Lévites porteront la peine des fautes commises dans leur service[7].

Le document sacerdotal distingue nettement des Aaronites, seuls admis à la prêtrise, les autres Lévites, uniquement chargés du service inférieur du sanctuaire. Dans *Nomb.* III, 6, la tribu de Lévi est même opposée à Aaron, comme si celui-ci en était exclu[8]. Notre document n'emploie que rarement le terme de Lévites pour toute la tribu de Lévi, les Aaronites y compris[9]. La tribu entière, considérée simplement comme telle, est divisée en familles, ayant des chefs à leur tête[10]. Mais le chef des chefs des Lévites est Eléazar, le futur grand prêtre[11].

En dehors de ces quelques textes, notre document oppose généralement les Lévites aux prêtres et les présente plus particulièrement comme les serviteurs de ces derniers, ainsi que du sanctuaire et de la communauté[12]. S'il est dit une fois que les Lévites peuvent aussi s'approcher de Dieu ou que celui-ci leur permet de s'approcher de lui[13], c'est en opposition au peuple, qui

1) V. 1-4.
2) V. 11 s.
[illegible] s.
10.
., IV, 3 sqq.
nb., XVIII, 1.
23.
ıp. toutefois *Nomb.*, XVIII, 2.
, VI, 25 s.; *Lév.* XXV, 32-34; *Nomb.*, XXXV, 1 sqq.
'., VI, 25; *Nomb.*, III, 14 sqq.
mb., III, 32.
50; III, 6-8; XVI, 9; XVIII, 2 sqq.
I, 10.

est encore bien plus tenu à distance[1]. De même, quand il est dit dans un texte qu'ils sont consacrés au service de Dieu[2], cette expression n'a pas le même sens que lorsqu'elle s'applique aux prêtres. Tout prouve, en effet, que les Lévites ne peuvent pas s'approcher de Dieu comme les prêtres, ni le servir lui-même ou directement comme eux. Leur service spécial et principal consiste dans la garde du sanctuaire et de tous les objets sacrés[3]. Aucun laïque, aucune personne étrangère à la tribu lévitique, ne peut s'approcher du sanctuaire ou toucher aux objets sacrés, sans mourir[4].

Les Lévites ont été choisis dans l'assemblée d'Israël, pour appartenir à Dieu et être ensuite remis par lui en don aux prêtres, pour être à leur service près du sanctuaire[5]. Ils ont été pris à la place des premiers-nés, qui appartiennent tous à Dieu[6]. Ils sont, d'après ce que nous venons de voir, les intermédiaires subordonnés entre Jahvé et son peuple ou, mieux encore, entre le sanctuaire et le sacerdoce d'un côté, et le peuple de l'autre. C'est ce qui ressort fort bien de l'ordre de campement du désert, d'après lequel les Lévites sont rangés immédiatement autour du tabernacle, et cela de manière que les Aaronites ou prêtres occupent leur place à l'orient, c'est-à-dire à l'entrée du sanctuaire[7].

Les Lévites ont à contribuer au service divin, mais sans avoir le droit de s'approcher des ustensiles sacrés ou de l'autel, de peur de périr et, avec eux, le sacerdoce[8], ce dernier étant considéré comme ayant à les surveiller et participant à leur culpabilité, s'ils commettent une faute[9]. Ils ne doivent pas même voir

1) I, 53.
2) VIII, 11.
3) I, 50, 53; III, 7 s. 25-37; IV, 3, 24 sqq.; VIII, 15, 22, 24, 26; XVIII, 3 s. 6. 21, 23, 31; XXXI, 30, 47.
4) I, 51; XVIII, 4 s., 22; comp. VIII, 19; III, 38.
5) III, 9; VIII, 14, 16, 19; XVI, 9; XVIII, 6.
6) III, 12 s., 41. 45; VIII, 16-18.
7) I, 50, 53; II, 17; III, 23, 29, 35, 38.
8) XVIII, 3.
9) III, 32; IV, 17 sqq., 27 s., 33; VII, 8.

les objets les plus sacrés ; aussi les prêtres auront-ils soin d'envelopper ceux-ci, pour que les premiers puissent y toucher sans danger[1]. La transgression de cette règle doit être punie de mort[2]. Les Lévites sont principalement chargés de monter et de démonter le tabernacle et d'en transporter les différentes parties, ainsi que les autres objets sacrés, pendant les voyages, le tout étant exactement partagé entre les différentes familles lévitiques[3]. Il faut remarquer que la famille des Kehathites, dont sortent les Aaronites, est chargée du soin des objets très saints et qu'elle est placée sous la surveillance d'Eléazar, le futur grand-prêtre[4], tandis que les Guerschonites et les Merarites sont soumis à la garde d'Ithamar[5]. De plus, les objets confiés à ces deux dernières familles peuvent être transportés sur des voitures tirées par des bœufs ; les Kehathites doivent au contraire porter sur les épaules les choses saintes qui leur sont confiées[6]. Outre la garde et le transport du tabernacle et des objets sacrés, on ne mentionne pas d'autres fonctions spéciales des Lévites. Mais il est probable que le document sacerdotal entend qu'ils rempliront le service inférieur du sanctuaire[7]. On nous dit aussi qu'ils ont révisé les comptes du tabernacle[8].

Touchant la durée des années de service des Lévites, nous nous trouvons en face de données divergentes. Dans une série de passages, on la fixe à l'âge de trente à cinquante ans[9]. Suivant un autre texte, c'est à vingt-cinq ans déjà que les Lévites entreraient en fonctions et, après cinquante ans, ils continueraient, sinon à faire le service proprement dit, du moins à assister leurs frères, chargés du service actif[10]. A l'instar des prêtres, ils ne

1) IV, 4 sqq.
2) V. 15, 18-20.
3) I, 50 s. ; III, 25 s., 31, 36 s. ; IV, 4 sqq., 15, 24 sqq., 31 sqq., 49 ; X, 17, 21.
4) IV, 4-16.
5) V. 24-33.
6) VII, 6-9.
7) III, 8 ; VIII, 15, 19 ; XVI, 9 ; XVIII, 6.
8) *Ex.*, XXXVIII, 21.
9) *Nomb.*, IV, 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47.
10) VIII, 23-26.

peuvent faire leur service qu'à la suite d'une consécration solennelle[1]. Ils ne doivent point être compris dans le dénombrement des autres enfants d'Israël[2], évidemment parce qu'ils sont exempts du service militaire, ayant leur emploi spécial au sanctuaire.

Les Lévites doivent toucher, comme revenu, toute la dîme du peuple[3], mais en payer à leur tour la dîme aux prêtres[4]. Il semble qu'il ne soit question que de la dîme des produits du sol et de la vigne[5]. Dans *Lév.*, XXVII, 30-33 il est toutefois aussi question de la dîme du fruit des arbres et même du gros et du menu bétail. Les Lévites peuvent manger leur part de la dîme où ils veulent[6]. Les prêtres reçoivent aussi deux pour mille du butin fait sur l'ennemi; les Lévites en reçoivent deux pour cent[7]. Les prêtres touchent encore beaucoup d'autres revenus : toutes les parties des offrandes et sacrifices qui ne sont pas consumées par le feu[8]; la peau de la victime de tout holocauste[9]; un gâteau de tous les sacrifices d'actions de grâces ou de prospérité[10], ainsi que la poitrine de la victime et le gigot droit[11]; du sacrifice d'actions de grâces offert par un naziréen, même une épaule et un gâteau en sus[12]; il faut ajouter le sacrifice d'actions de grâces et les pains des prémices offerts à la Pentecôte[13]. Ces objets reviennent, dans chaque cas particulier, au prêtre qui fonctionne[14]. Comme ils sont saints, ils doivent être mangés dans un lieu pur, mais pourront l'être par tous les membres des familles sacerdotales[15]; il est donc

1) V. 5 sqq.
2) I, 49; II, 33.
3) XVIII, 21, 24.
4) V. 25 sqq.
5) V. 30.
6) XVIII, 31.
7) XXXI, 28-30.
8 XVIII, 8 s., 19.
9) *Lév.*, VII, 8.
10) V. 14.
11) V. 31 sqq.; *Ex.*, XXIX, 27 s.; *Nomb.*, XVIII, 18.
12) VI, 19 s.
13) *Lév.*, XXIII, 19 s.
14) *Nomb.*, V, 9 s.
15) *Lév.*, X, 14; XXII, 10-13; *Nomb.*, XVIII, 11, 19.

permis de les manger à la maison. Une autre personne ne doit pas en manger et, si cela arrive à quelqu'un involontairement, il est obligé de restituer au prêtre la valeur de la chose sainte, avec un cinquième en plus [1].

A côté des choses saintes, il y a les choses très saintes, qui reviennent également aux prêtres, en tant qu'elles ne sont pas consumées : ce sont les offrandes non sanglantes [2]; les sacrifices de culpabilité et les sacrifices d'expiation [3], sauf les cas où ces victimes sont complètement brûlées [4]; enfin les pains de proposition [5]. Ces choses très saintes ne doivent être mangées que par les Aaronites du sexe masculin et dans le parvis du sanctuaire même [6]. S'il en reste quelque chose, il faut le brûler [7]. Des offrandes non sanglantes, une certaine catégorie seulement appartient exclusivement au prêtre officiant; une autre revient aux prêtres en général [8]. Les prêtres obtiennent également tous les premiers-nés en Israël, ceux des hommes et des animaux impurs étant rachetés [9]; ainsi que les prémices des principaux produits, ce qu'il y a de meilleur en huile, en moût et en blé, et le meilleur des autres produits du sol [10]; de même encore tout ce qui est dévoué par interdit [11], les objets mal acquis auxquels personne n'a droit et le sacrifice expiatoire que le coupable devra offrir [12]; il faut probablement ajouter l'offrande mentionnée dans *Nomb.*, xv, 17-21. Une amende est fixée pour quiconque frustre, même involontairement, le sanctuaire et le sacerdoce; elle revient naturellement au prêtre [13].

1) *Lév.*, xxii, 13 s.
2) ii, 3, 10; v, 13; vi, 9 s.; x, 12.
3) vii, 6 s.; xiv, 13; xxiii, 19 s.; *Nomb.*, v, 8.
4) *Lév.*, vi, 23.
5) xxiv, 9.
6) vi, 11, 19, 22; vii, 6; x, 12 s.; xxiv, 9; *Nomb.*, xviii, 9 s.
7) *Ex.*, xxix, 32-34.
8) *Lév.*, vii, 9 s.
9) *Nomb.*, xviii, 15-18; *Lév.*, xxvii, 26 s.
10) *Nomb.*, xviii, 12 s.
11) V. 14; *Lév.*, xxvii, 21.
12) *Nomb.*, v, 8.
13) *Lév.*, v, 15 s.

Les prêtres et les Lévites n'auront par contre pas de possession territoriale, comme les autres tribus, Jahvé étant leur part[1], puisqu'ils se nourrissent de ce qui lui est offert. D'un autre côté, il est vrai, on nous dit qu'ils obtiennent quarante-huit villes avec leurs banlieues[2], et cela sous condition que la propriété de chacun ne pourra jamais être aliénée que d'une manière provisoire[3]. On nous parle aussi du bétail des Lévites, en le présentant sans doute comme propriété de Jahvé[4], évidemment pour maintenir la théorie ou la fiction qu'ils ne possèdent rien en réalité ou en propre. Les passages qui renferment ce point de vue singulier sont peut-être une addition postérieure; car ils disent aussi que le bétail des Lévites remplace pour Dieu les premiers-nés du bétail des enfants d'Israël, ce qui cadre assez mal avec les textes où il est dit formellement, comme nous l'avons vu, que tous les premiers-nés en Israël doivent être consacrés à Dieu. C'est ainsi qu'on nous fait aussi entendre, dans un texte, que le grand prêtre demeure dans le sanctuaire[5], tandis que, partout ailleurs, il est censé habiter hors du sanctuaire[6].

2° *Les Chroniques, Esdras et Néhémie.* — Dans les anciens documents de la Bible hébraïque, on ne trouve aucune trace du magnifique sanctuaire portatif qui, d'après le code sacerdotal, fut construit dans le désert, conformément aux instructions divines et par des artistes specialement doués pour cela par l'esprit de Dieu. Il faut excepter les deux textes interpolés I *Sam.*, II, 22 et I *Rois*, VIII, 4[7]. Les *Chroniques*, au contraire, où ce code est déjà considéré, d'après ce que nous verrons, comme de l'histoire ancienne et comme une loi divine et mosaïque, en parlent formellement, ce qui est très caractéristique[8].

Si nous passons à l'examen de ce que les livres des *Chroniques*

1) *Nomb.*, XVIII, 20. 23, XXVI, 62.
2) XXXV, 1 sqq.; *Jos.*, XXI, 1 sqq.
3) *Lév.*, XXV, 32-34.
4) *Nomb.*, III, 41. 45.
5) *Lév.*, XXI, 12.
6) Voy. surtout *Nomb.*, III, 38.
7) Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, p. 40 sqq.
8) I *Chron.*, VI 17, 33; XVI, 39; XXI, 29; II *Chron.*, I, 3 sqq.; V, 5.

d'*Esdras* et de *Néhémie* nous apprennent touchant le sacerdoce, nous y trouverons en somme, et les mêmes conceptions, et le même langage que dans le document sacerdotal. Il existe sans doute aussi quelques différences entre eux. En y regardant de plus près, on voit que les *Chroniques* se rapprochent le plus du point de vue de ce code, tandis que les livres d'Esdras et de Néhémie, surtout dans certaines parties, en diffèrent le plus. Cela provient de ce que ceux-ci renferment des morceaux qui sont textuellement copiés des mémoires d'Esdras et de Néhémie. Voici ces morceaux : *Esd.*, VII, 27-IX, 15; *Néh.*, I, 1-VII, 73a; XII, 31-42; XIII, 4-31. Ces extraits et d'autres parties de nos livres qui, tout en n'étant pas des extraits textuels des mémoires, sont basées sur eux, en sont les portions les plus anciennes, et le point de vue différent que nous y rencontrons remonte, par cela même, plus haut que celui qui s'exprime ailleurs, et dans ces livres eux-mêmes et dans les *Chroniques*, rédigés tous les quatre, comme cela est généralement reconnu, par une seule et même main.

Les mémoires d'Esdras et de Néhémie distinguent déjà les prêtres et les Lévites, absolument comme le fait le code sacerdotal[1]. Même dans un registre généalogique remontant plus haut que Néhémie[2], nous trouvons cette distinction[3]. On voit par *Néh.*, VII, 63-65[4] que, du temps de ce gouverneur de la Judée, quiconque ne pouvait pas établir qu'il appartenait réellement à une famille sacerdotale, était exclu des fonctions de prêtre. C'est là une preuve que certains principes essentiels du code sacerdotal étaient connus d'Esdras, de Néhémie et de leurs contemporains, qu'ils étaient même partagés par eux et avaient force de loi. En

des passages cités, les livres des *Chroniques*, d'*Esdras* et *émie* distinguent aussi généralement entre les prêtres et rites et les premiers y sont de plus appelés fils d'Aaron,

., VIII, 15, 29 s., 33; IX, 1; *Néh.*, XIII, 5, 13, 29 s.; comp. X, 19 s., 29,

., VII, 5.
39-43, 73a; comp. *Esd.*, II, 36-40, 70.
ap. *Esd.*, II. 61-63.

comme dans le code sacerdotal[1]. Dans quelques rares textes seulement, où le langage des sources plus anciennes a été conservé, le terme de Lévites est employé pour désigner les prêtres[2]. De même nous trouvons, dans quelques autres textes du même genre, l'expression deutéronomique de *prêtres lévitiques*[3], que nous apprendrons à connaître.

Aaron est appelé ici le grand prêtre[4]. D'autres grands prêtres y sont nommés[5]. Le grand prêtre est le prince ou le chef de la maison de Dieu[6]. Quelquefois aussi il est présenté comme le prêtre par excellence[7]. Les autres prêtres sont ses frères[8]. Il se distingue d'eux par l'onction qu'il reçoit[9].

Au sujet des Lévites, nous trouvons un point de vue un peu autre dans les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* que dans les *Chroniques*. Cela provient, comme nous l'avons déjà dit, de ce que là s'expriment à certains égards les conceptions de l'époque d'Esdras et de Néhémie et qu'ici nous nous trouvons en face de celles qui étaient dominantes lorsque le chroniste rédigea les quatre livres en question. Le trait caractéristique des deux premiers de ces livres qui doit être mentionné, c'est que les Lévites y sont distingués des chantres et des portiers, ainsi que des néthiniens ou serviteurs subalternes du temple[10]. Dans quelques

1) I *Chron.*, VI, 33 s.; IX, 2, 10, 14; XIII, 2; XV, 4, 14; XXIII, 2; XXIV, 6, 31; XXVII, 17; XXVIII, 13, 21; II *Chron.*, V, 11 s.; VII, 6; VIII, 14 s.; XI, 13; XIII, 9 s.; XVII, 8; XIX, 8; XXIII, 4; XXIV, 5; XXVI, 18; XXIX, 4, 16, 21, 26, 34; XXX, 15 s., 21, 25; XXXI, 2, 4, 9, 19; XXXIV, 30; XXXV, 8, 10 s., 14, 18; *Esd.*, I, 5; III, 8, 12; VI, 16, 18, 20; VII, 7, 13, 24; X, 5, 18 et 23; *Néh.*, VIII, 13; XI, 3, 10 et 15; XII, 1, 22, 30, 44, 47.

2) I *Chron.*, XV, 11 s.; II *Chron.*, XI, 14; comp. XXIX, 4 s.

3) II *Chron.*, V, 5; XXIII, 18; XXX, 27.

4) *Esd.*, VII, 5.

5) II *Chron.*, XIX, 11, XXIV, 6, 11; XXVI, 20; XXXI, 10; XXXIV, 9; *Néh.*, III, 1,20; XIII, 28.

6) I *Chron.*, IX, 11; II *Chron.*, XXXI, 13; *Néh.*, XI, 11; comp. I *Chron.*, XXVII, 16 s.

7) I *Chron.*, XVI, 39; XXIV, 6; XXIX, 22; II *Chron.*, XXII, 11; XXIII, 9, 14; XXIV, 2, 20, 25; XXVI, 17; XXXIV, 14, 18; *Néh.*, XII, 4.

8) *Esd.*, III, 2; *Néh.*, III, 1.

9) I *Chron.*, XXIX, 22.

10) *Esd.*, II, 40-58, 70; VII, 7, 24; VIII, 17, 20; X, 23 s.; *Néh.*, VII, 1, 43-60, 73; X, 29; XI, 3, 15-22; XII, 44 s., 47; XIII, 5, 10.

textes seulement, où nous retrouvons assurément le langage du rédacteur postérieur, les chantres sont confondus avec les Lévites[1]. Dans *Néh.*, XIII, 22, par contre, les Lévites ne sont pas des portiers ordinaires, mais des gardiens, placés momentanément aux portes de la ville, dans un but tout spécial.

Dans les *Chroniques* il n'est qu'une seule fois question des néthiniens et ils y sont distingués des Lévites[2]. Les chantres et les portiers au contraire y sont confondus avec eux[3] ou sont appelés leurs frères[4]. Il n'y a pas d'ailleurs, d'après les données que nous trouvons ici, une démarcation absolue entre les chantres et les portiers. Ainsi les Koréites sont comptés à la fois parmi les chantres[5] et parmi les portiers[6]. Il en est de même des fils d'Asaph[7], d'Obed-Edom[8] et de Mathania[9] De même Jeduthun est compté parmi les chantres et ses fils sont rangés parmi les portiers[10].

Les portiers ont nuit et jour à garder le sanctuaire, à en ouvrir et fermer les portes et à surveiller en même temps les chambres et les trésors du sanctuaire[11]. Quant aux chantres, leurs fonctions principales sont de rehausser le culte qui se célèbre devant le sanctuaire[12]. Ils sont divisés en trois groupes, correspondant aux trois maîtres chantres Héman, Asaph et Ethan ou Jeduthun[13]. Il y a des chantres de première et de seconde classe [14]. Ils ne

1) *Esd.*, III, 10; *Néh.*, XI, 17, 22; XII, 8, 27.
2) I *Chron.*, IX, 2.
3) VI, 16 sqq.; IX, 26, 33; XVI, 4 sqq.; XXIII, 2 sqq.; XXVI, 19; II *Chron.*, V, 12; VII, 6; VIII, 14; XX, 19; XXIX, 25 s., 30; XXX, 21; XXXI, 2, 14; XXXIV, 9, 12 s.
4) I *Chron.*, XV, 16 s.; II *Chron.*, XXXV, 15.
5) I *Chron.*, VI, 22; II *Chron.*, XX, 19.
6) I *Chron.*, IX, 19; XXVI, 1, 19.
7) XXVI, 1, comp. VI, 24; XXV, 1.
8) XV, 21; XVI, 5; comp. XV, 18, 24; XVI, 38; XXVI, 4.
9) *Néh.*, XI, 17; comp. XII, 25.
10) I *Chron.*, XVI, 41 s.
11) I *Chron.*, IX, 17-27; II *Chron.*, XXXI, 14.
12) I *Chron.*, VI, 17.
13) V. 18-32; XV, 17; XXV, 1 sqq.
14) XV, 18; XVI, 5.

chantent pas seulement, mais font aussi de la musique instrumentale[1].

Au sujet du service spécial des Lévites proprement dits, nous apprenons qu'ils sont placés auprès des fils d'Aaron pour les assister dans tout le service du temple[2], pour administrer le trésor du sanctuaire[3], pour en surveiller les réparations[4], pour porter l'arche sainte[5], ainsi que le tabernacle et tous ses ustensiles[6]. Tout cela concorde avec le code sacerdotal. Mais il y a aussi des divergences entre lui et les *Chroniques*. Nous n'accordons pas d'importance à II *Chron.*, XXIII, 6 et XXXV, 5, d'où il semble ressortir que les Lévites sont entrés au sanctuaire, ce qui, d'après le code sacerdotal, n'est permis qu'aux seuls prêtres; car dans les deux textes cités le sanctuaire pourrait être pris dans un sens plus étendu et comprendre le parvis du temple[7]. On voit par II *Chron.*, XXIX, 16, qu'aux yeux du chroniste aussi les prêtres seuls ont le droit d'entrer dans le sanctuaire[8]. Nous n'insisterons pas non plus sur I *Chron.*, I, 32, qui paraît attribuer aux Lévites des fonctions touchant les pains de proposition, que *Lév.* XXIV, 8 s., ne réserve qu'aux prêtres; car il n'est probablement question là que de la préparation ou confection des pains de proposition et non de leur exposition dans le sanctuaire. Mais dans les *Chroniques*, les Lévites sont quelquefois censés fonctionner en présence de Jahvé, comme le code sacerdotal ne le dit que des prêtres[9]. Ils sont aussi présentés comme saints, à l'instar de ceux-ci, et consacrés à Jahvé, comme on ne le voit pas dans ce code[10]. Ils instruisent le peuple dans la loi, aussi bien que les prêtres[11]; alors

1) XV, 16, 19 sqq.; XVI, 5, 42; XXIII, 5; XXV, 1 sqq.
2) I *Chron.*, VI, 33; IX, 31 s.; XXIII, 28-32.
3) XXVI, 20 sqq.; II *Chron.*, VIII, 15; XXXI, 11 sqq.
4) II *Chron.*, XXXIV, 12 s.
5) I *Chron.*, XV, 2, 15, 26; II *Chron.*, V, 4.
6) I *Chron.*, XXIII, 26.
7) Comp. XXIX, 25; XXX, 15.
8) Comp. V, 11-14; VII, 2.
9) I *Chron.*, XVI, 4, 37; XXIII, 31.
10) II *Chron.*, XXIII, 6; XXXV, 3; comp. toutefois *Nomb.*, VIII, 11.
11) XV, 3; XVII, 8 s.; XXXV, 3; *Néh.*, VIII, 7, 9.

que, suivant *Lév.*, x, 10 s., cette obligation ne revient qu'aux derniers. Ils aident de plus à immoler les victimes destinées aux sacrifices[1], comme le font aussi les prêtres[2]. Les fonctions des uns et des autres sont donc moins tenues à distance ici que dans la législation sacerdotale. Mais, d'un autre côté, les laïques y sont écartés des choses saintes, comme ils ne le sont pas dans cette législation. Partout celle-ci présuppose en effet que les laïques qui offrent des sacrifices les immolent eux-mêmes et qu'ils immolent en particulier la victime pascale et l'apprêtent, en la rôtissant[3]. D'après plusieurs textes cités, au contraire, les Lévites ont immolé les victimes dans les cas mentionnés et ont apprêté la Pâque, en la rôtissant et en la cuisant[4]. Dans l'un de ces cas, sans doute, on justifie l'intervention des Lévites, en disant que les laïques s'étaient souillés[5]. Au fond, le chroniste ne voulait nullement confondre les fonctions des prêtres et celles des Lévites, ni porter atteinte aux privilèges des premiers. Lui seul dit qu'Aaron et ses fils furent mis à part pour être sanctifiés comme très saints[6]. Il a horreur de l'ingérence même d'un roi dans les droits sacrés des prêtres, lorsqu'il se permet de brûler des parfums[7]. Néhémie déjà pense que lui, en sa qualité de simple laïque, mériterait la mort, s'il mettait les pieds dans le sanctuaire[8]. Il faut remarquer encore que, si le code sacerdotal n'assigne aux Lévites d'autres occupations que leurs fonctions au sanctuaire, les *Chroniques* les chargent d'affaires étrangères au temple, plus particulièrement des fonctions de magistrat et de juge, que remplissent aussi certains prêtres[9], ou de celles de secrétaire et de surveillant[10].

1) I *Chron.*, xxiii, 31; II *Chron.*, xxix, 34; xxx, 16 sqq.; xxxv, 6, 10 s.; *Esd.*, vi, 20.
2) II *Chron.*, xxix, 22, 24.
ii, 6-9.
on., xxxv, 13.
on., xxx, 16 sqq.
n., xxiii, 13.
on., xxvi, 16 sqq.
vi, 11.
n., xxiii, 4; xxvi, 29; II *Chron.*, xix, 8, 11; comp. *Néh.*, xi, 16.
hron., xxxiv, 13.

Tandis que le document sacerdotal astreint les Lévites à leur service, d'un côté, à partir de vingt-cinq ans et, de l'autre, à partir de trente ans seulement, les *Chroniques* leur font commencer le service dès l'âge de vingt ans[1]. Le chroniste avait toutefois conscience de cette différence. Aussi ne fait-il d'abord faire à David le dénombrement des Lévites qu'à partir de trente ans[2], évidemment pour se conformer à la théorie de la Loi. Mais, comme, en réalité, les Lévites faisaient de son temps le service dès l'âge de vingt ans, il nous raconte ensuite que ce roi abaissa à cet âge le commencement du service des Lévites, à partir du moment où ils n'avaient plus à porter l'arche et n'étaient plus soumis à un service aussi pénible que précédemment[3].

Les fonctions spéciales des prêtres consistent à offrir les parfums devant Jahvé, à bénir le peuple[4] et à préparer l'huile d'onction[5]. Dans II *Chron.*, XIII, 11, c'est évidemment d'eux seuls et non des Lévites, mentionnés aussi dans le verset précédent, qu'il est dit qu'ils offrent, chaque matin et chaque soir, des holocaustes à Jahvé, qu'ils brûlent le parfum, qu'ils mettent les pains de proposition sur la table pure et qu'ils allument chaque soir le chandelier d'or et ses lampes. Ils font le service dans le sanctuaire et l'expiation pour Israël[6]. Ils répandent le sang des victimes au pied de l'autel pour faire l'expiation[7]. Eux seuls ont le droit de manger les choses très saintes[8]. Ils sonnent des trompettes[9]. Ils portent un costume particulier[10]. Ils se mêlent en outre à toutes les affaires publiques importantes. Ils contribuent, eux et les Lévites, à la construction des murs de Jérusalem[11]. Ils consacrent

1) I *Chron.*, XXIII, 24-27; II *Chron.*, XXXI, 17; *Esd.*, III, 8.
2) I *Chron.*, XXIII, 3.
3) V. 24 sqq.
4) I *Chron.*, XXIII, 13; II *Chron.*, XXVI, 18.
5) I *Chron.*, IX, 30.
6) VI, 34.
7) II *Chron.*, XXIX, 22, 24,
8) *Esd.*, II, 63; *Néh.*, VII, 65.
9) I *Chron.*, XV, 24; XVI, 6; II *Chron.*, V, 12; VII, 6; XIII, 12, 14; XXIX, 26; *Esd.*, III, 10; *Néh.*, XII, 35, 41.
10) *Esd.*, II, 69; III, 10; *Néh.*, VII, 70.
11) *Néh.*, III, 1, 22, 28 s.

ces travaux[1]. On fait de préférence prêter les serments en leur présence[2]. Quand ils ont commis quelque impureté, il faut qu'ils se sanctifient de nouveau, afin de pouvoir reprendre leur service auprès du sanctuaire[3].

Les prêtres et les Lévites sont divisés en différentes classes, soumises à des chefs[4], conformément à ce que nous avons vu dans le code sacerdotal.

Au sujet des revenus du sacerdoce, nous apprenons, par l'un des extraits des mémoires de Néhémie, qu'on payait aux Lévites, sous ce gouverneur de la Judée, la dîme du blé, du moût et de l'huile, et qu'on en prélevait une partie pour les prêtres[5], ce qui est parfaitement conforme au code sacerdotal. Mais il n'est pas question ici de la dîme du bétail[6]. Par contre, on mentionne l'offrande annuelle du bois pour le service de l'autel, selon la Loi[7], bien que le Pentateuque ne renferme aucune prescription de ce genre. Si nous en croyons *Néh.*, XI, 23, les chantres recevaient après l'exil, conformément à un ordre du roi de Perse, un salaire fixe pour chaque jour. D'après II *Chron.*, XXXI, 4-6, le peuple, pour se conformer à la Loi, donna aux prêtres et aux Lévites les prémices du blé, du moût, de l'huile, du miel et de tous les produits des champs ; on apporta aussi en abondance la dîme de tout, même celle du gros et du menu bétail. Pour que le sacerdoce fût pleinement pourvu, le chroniste réunit ici les prescriptions du *Deutéronome* et du document sacerdotal[8] et y ajouta le miel en plus, ainsi que la dîme des choses saintes. Comme celles-ci sont distinguées, dans II *Chron.*, XXXI, 12, de la dîme, il se pourrait

1) III, 1 ; XII, 30.
2) V, 12.
3) II *Chron.*, XXIX, 34; XXX, 3, 24.
4) I *Chron.*, IX, 13, 17, 33 s. ; XV, 4 sqq., 12, 16, 27; XXIII, 8 s. ; II, 16, 18-
XXIV, 1 sqq., 21, 31; XXVI, 10, 12, 31 s.; XXVIII, 13, 21; II *Chron.*, VIII,
I, 2, 15-17; XXXV, 4 s., 9 s.; XXXVI, 14; *Esd.*, VI, 18; VIII, 24; X, 5;
, 13, 16; XII, 7, 12, 22 sqq.
h., XIII, 5, 12 s. ; comp. XII, 47.
y. *Néh.*, XII, 44.
35; XIII, 31.
ut., XVIII, 4; *Lév.*, XXVII, 32 s.; *Nomb.*, XVIII, 12.

qu'elles figurent au verset 6 par pure erreur [1]. Cela est d'autant plus probable que les choses saintes ou vouées à Jahvé devaient, suivant *Nomb.*, XVIII, 8, revenir entièrement aux prêtres, en sorte qu'il n'y avait pas lieu d'en payer la dîme. Du temps d'Ezéchias, nous dit-on, la distribution de tous les revenus du clergé était faite avec beaucoup de soin dans tout le pays [2]. Cet usage existait probablement du temps du chroniste. Dans *Néh.*, X, 36-40, où l'influence du rédacteur se fait sentir dans quelque mesure, nous trouvons aussi une nomenclature complète des revenus du personnel sacerdotal et lévitique. Il y est question des prémices du sol et des fruits de tous les arbres [3], des premiers-nés des hommes et du bétail [4], des prémices de la pâte [5], du moût et de l'huile [6], enfin des dîmes [7]. Mais, d'après *Néh.*, X, 39, les Lévites devront recueillir eux-mêmes celles-ci dans toutes les villes, sous la surveillance des prêtres, tandis que, selon l'usage existant du temps de Néhémie, les fidèles apportaient la dîme au sanctuaire [8]. Ce qui pouvait se faire lorsque le peuple était peu nombreux et groupé autour de Jérusalem, devenait évidemment impossible, quand il était de nouveau dispersé comme au temps où le chroniste écrivait.

Après l'exil, le personnel du sanctuaire demeurait dans différentes localités du pays [9]. Il possédait là des propriétés dont il se nourrissait quand les autres revenus lui faisaient défaut [10]; or, du temps de Néhémie, les redevances dues à ce personnel rentraient au sanctuaire, comme nous venons de le voir, et elles n'étaient probablement distribuées qu'aux seuls membres qui remplissaient des fonctions. Un certain nombre de prêtres et d'employés su-

1) Voy. Bertheau, à ce verset.
2) II *Chron.*, XXXI, 15-19.
3) Comp. *Nomb.*, XVIII, 13; *Lév.*, XIX. 24.
4) Comp. *Nomb.* XVIII, 15. 171.
5) Comp. V, 20 s.
6) V. 12.
7) V. 21 sqq.
8) *Néh.*, XIII, 5, 12 s.; X, 38, 40.
9) I *Chron.*, IX, 2, 16, 22, 25; *Esd.*, II, 70; *Néh.*, III, 22; VII, 73; XI, 20; XII 27 sqq.
10) *Néh.*, XIII, 10.

balternes du temple demeuraient aussi à Jérusalem, mais dans leurs propres maisons, semble-t-il[1]. Par contre, on ne trouve nulle trace de l'existence réelle des villes lévitiques. Si les *Chroniques* en parlent[2], c'est une des preuves nombreuses que les faits y sont, en grande partie, arrangés d'après les théories du code sacerdotal.

3° *Date de composition du code sacerdotal.* — Il ressort de ce qui précède que le document sacerdotal a exercé une grande influence sur la rédaction des *Chroniques* et qu'il passait, à l'époque où celles-ci furent composées, pour la règle suprême du culte. En voici une nouvelle preuve. D'après *Esd.*, II, 36-40[3], la première colonie des Juifs qui revint de l'exil sous Zorobabel compta dans son sein quatre mille deux cent quatre-vingt-neuf prêtres et seulement soixante-quatorze Lévites. Avec Esdras, il revint encore deux familles de prêtres[4], tandis qu'aucun Lévite ne se montra disposé à retourner dans la patrie[5]. Le scribe eut beaucoup de peine à décider trente-huit d'entre eux au départ[6]. Suivant la législation sacerdotale, au contraire, la proportion entre prêtres et Lévites est tout autre. En face d'Aaron et de ses fils, qui seuls occupent le sacerdoce et qui ne sont qu'au nombre de cinq individus[7], elle compte vingt-deux mille Lévites[8]. Les *Chroniques* nous donnent des proportions analogues entre les deux classes de personnes sacrées[9]. Comment nous expliquer la différence entre cette théorie sacerdotale et les faits? Elle provient tout d'abord d'une différence que nous avons signalée plus haut. Nous avons vu, en effet, que, du temps d'Esdras, on distinguait les Lévites des chantres, des portiers et des néthiniens, mais que le

1) III, 26, 28, 31; XI, 21.
2) *Chron.*, VI, 39 sqq.; XIII, 2; II *Chron.*, XI, 14; XXXI, 15, 19.
3) Comp. *Néh.*, VII, 39-43.
VIII, 2.
-20.
XXVIII, 1.
-, III, 39.
on., XXIII s.

chroniste et le légiste sacerdotal ne firent pas cette distinction. Ils transformèrent toutes ces catégories de serviteurs inférieurs du sanctuaire en Lévites. Et puis, conformément à une autre tendance que nous trouvons de part et d'autre, ils exagèrent extraordinairement la plupart des chiffres. C'est ainsi qu'ils en arrivent à nous fournir un nombre colossal de Lévites. Encore à cet égard les *Chroniques* ont évidemment été inspirées par le code sacerdotal.

Nous verrons d'ailleurs plus loin que certaines prescriptions de la législation sacerdotale, provenant d'une date plus récente que l'époque de Néhémie, étaient connues du chroniste et considérées par lui comme des parties intégrantes de la Loi. Il est même infiniment probable qu'il avait déjà sous les yeux notre Pentateuque et que celui-ci ne formait pour lui qu'un seul livre, le livre de la Loi[1]. Il renvoie en effet indistinctement au même code mosaïque, qu'il s'agisse de prescriptions du document sacerdotal[2] ou de la législation du *Deutéronome*[3].

Nous avons, à la vérité, constaté aussi un assez grand nombre de divergences entre le code sacerdotal et les *Chroniques*. Ces divergences proviennent d'abord de ce que le rédacteur du code sacerdotal était incontestablement un prêtre, qui cherchait pour cette raison à favoriser grandement le corps sacerdotal, et que le rédacteur des *Chroniques* était sûrement un Lévite, comme on le reconnaît généralement. De là les traits assez nombreux de ces livres, constatés précédemment, qui tendent à rehausser le rôle des Lévites et qui expriment un point de vue plus ou moins

1) II *Chron.*, XVII, 9; XXX, 16; XXXIII, 8; comp. Kuenen, *Einleitung in die Bücher der A. T.* § 10, note 19 s.

2) Comp. I *Chron.*, VI, 33 avec *Nomb.*, XVIII, 2 sqq. — V. 34 avec de nombreux textes du code sacerdotal; — XV, 24; XVI, 6; II *Chron.*, XIII, 12 avec *Nomb.*, X, 1-10; — I *Chron.*, XVI, 40; II *Chron.*, XIII, 11 *a*; *Esd.*, III, 2 s. avec *Ex.*, XXIX, 38-42 et *Nomb.*, XXVIII, 3-8; — II *Chron.*, XIII 11 *b* avec *Lév.*, XXIV, 1-9; — XXIII, 18 avec *Lév.*, I sqq.; — XXXI, 3 avec *Nomb.*, XXVIII s.; — V. 4, avec *Nomb.*, XVIII, 8 sqq.; — *Esd.*, III, 4 avec *Lév.* XXIII, 33-36 et *Nomb.*, XXIX, 12 sqq.; — V. 5 s. avec *Lév.*; XXIII, 23-25 et *Nomb.*, XXIX, 1-6.

3) Comp. II *Chron.*, XXV, 4, avec *Deut.*, XXIV, 16; — *Néh.*, XIII, 1 s., avec *Deut.*, XXIII, 3-6; voy. en outre II *Chron.*, XXXIV, 19; XXXV, 26.

différent du document sacerdotal. Ces divergences s'expliquent ensuite par le fait que celui-ci est en grande partie un travail purement fictif et idéal, comme nous le verrons à l'instant, tandis que les *Chroniques* ont tenu compte, dans une plus large mesure, de l'ordre de choses existant au moment où elles furent rédigées. Dans celles-ci nous rencontrons sans doute aussi une large part de fiction. Ainsi les usages du second temple, qui étaient en vigueur du temps du chroniste, sont transportés aux temps du premier temple. Il suffit de comparer quelques chapitres des *Chroniques* avec les chapitres parallèles des livres de *Samuel* et des *Rois* pour se convaincre que l'ancienne histoire y est complètement transformée d'après le point de vue du ritualisme post-exilien et, le plus souvent, avec des exagérations colossales et d'une invraisemblance patente. Mais, en somme, on y rapporte simplement au premier temple ce qui ne se pratiquait qu'au second. Dans la législation sacerdotale, au contraire, on transporte jusqu'au désert et l'on applique au tabernacle portatif les théories cérémonielles élaborées après l'exil.

Voici quelques preuves du caractère fictif de cette législation. Nous avons vu dans un précédent article que l'auteur du document sacerdotal était, d'après les récits de la *Genèse* qui émanent de lui, un pur théoricien [1]. C'est ce qui ressort aussi des parties suivantes, tant narratives que législatives, de son travail. Tandis qu'une ancienne source nous parle, en passant seulement et en termes fort simples, du tabernacle du désert [2], notre code nous en fait une description vraiment merveilleuse, mais au point que ce qu'il nous dit ne peut pas être du domaine de la réalité [3]. On a démontré depuis longtemps l'impossibilité matérielle pour les Israélites, qui venaient d'échapper à l'esclavage d'Égypte, de construire un tel tabernacle, avec tous les accessoires, en plein

.. Prenons un autre exemple. Notre code suppose que les israélites étaient groupées, pendant tout le voyage du dé-

rue de l'Histoire des Religions, t. XXI, p. 37 sqq.
s., XXXIII, 7-11.
z., XXV sqq.; XXXV sqq.

sert, autour du tabernacle, dans l'ordre le plus parfait; d'après lui, les deux à trois millions d'Hébreux, avec femmes et enfants, bagages et bétail, auraient constamment marché en procession, à travers un pays de montagnes et sans routes, et leur camp aurait toujours eu la régularité d'une troupe en parade, avec le sanctuaire au milieu [1]. Relevons encore ce que *Nomb.*, xxxv, dit des villes lévitiques : les Lévites devaient avoir en Palestine quarante-huit villes, ayant chacune une banlieue de 2,000 coudées de longueur et de largeur, c'est-à-dire formant un carré parfait. M. Reuss fait à ce sujet la réflexion suivante : « Les banlieues en question devaient former des carrés réguliers (dans un pays de montagnes et de ravins!), dont chaque côté devait être long de 2,000 coudées, soit de 1 kilomètre. La superficie totale serait donc de 100 hectares, y compris la portion surbâtie. Jusque-là on peut encore se rendre compte de ce que le rédacteur veut dire; mais voici que le texte [2] ajoute que, de chaque côté, à partir du mur d'enceinte de la ville, jusqu'à la limite extérieure, la distance mesurera 1,000 coudées ou 500 mètres de tous côtés. Cela réduirait la ville elle-même à l'étendue d'un point géométrique. Car, comme il est dit que cette distance doit être la même de tous côtés, il n'y a pas moyen de songer seulement à celle entre les murs et les quatre angles du carré, dont le texte ne parle pas. Enfin, on sera autorisé à demander si, dans toutes les parties de la Palestine, même les mieux cultivées, il y avait autour de chaque ville 100 hectares de terre en friche et si les Lévites étaient seuls restés pâtres, alors que la majorité des Israélites s'étaient adonnés à l'agriculture [3]. » Nous pourrions multiplier ces exemples. Mais ce que nous venons de voir suffit pour montrer que l'auteur du document sacerdotal n'avait pas le sens de la réalité; c'était un théoricien.

Comme, d'après ce que nous avons vu plus haut, le code sacerdotal a joui, aux yeux du chroniste, d'une autorité divine et

1) *Nomb.*, II; x, 11 sqq.
2) *Nomb.*, xxxv, 4.
3) *Histoire sainte*, I, p. 173 s.

qu'il a probablement été combiné assez longtemps avant lui avec les autres parties du Pentateuque, il faut nécessairement que la date de sa composition remonte passablement plus haut. Si nous parvenons à fixer l'époque de la rédaction des *Chroniques*, nous aurons par suite une limite au delà de laquelle cette législation ne peut pas avoir pris naissance. Or il est relativement facile de déterminer cette époque. Presque tous les savants sont d'accord pour la placer à la fin du IV^e^ ou au commencement du III^e^ siècle avant notre ère, parce que ces livres ne renferment aucune donnée qui descende plus bas [1]. M. Vernes, il est vrai, ne fait dater ces livres que de 150 environ avant Jésus-Christ, puisque, dit-il, l'auteur subit d'un bout à l'autre l'influence de l'Hexateuque traditionnel, achevé vers l'an 200 avant notre ère [2]. Mais comme il ne fournit pas de preuve sérieuse pour établir cette dernière assertion [3] et qu'il la présente lui-même comme une pure hypothèse [4], nous nous en tenons à l'opinion des savants qui fixent la date de composition des livres en question conformément aux données qu'ils renferment. Nous sommes ainsi amené à la conclusion que le code sacerdotal fut nécessairement composé assez longtemps avant la fin du IV^e^ siècle. Plus loin, nous tâcherons d'en préciser l'époque plus exactement encore.

II. — *La période lévitique.*

1° *Le code deutéronomique.* — Dans ce paragraphe nous considérons principalement ce que le code du *Deutéronome*, allant du chapitre XII au chapitre XXVI de ce livre, nous apprend sur les lieux de culte et le sacerdoce. En vue du but que nous poursuivons, il n'est pas nécessaire que nous prenions en considération la plupart des autres chapitres, qui sont de provenance et de date

1) *Commentaire de Bertheau*, p. XLV s.; Bleck, *Einleitung in das A. T.*, 3^e^ édition, § 166; de Wette-Schrader, *Einleitung in das A. T.*, § 266; Reuss, *Chronique*, p. 13 sqq.; etc.

2) *Précis d'histoire juive*, p. 802.

3) Voy. p. 795.

4) Page 778.

différentes. En dehors du noyau législatif que nous venons de mentionner, nous trouvons d'ailleurs dans ce livre peu de morceaux législatifs et surtout peu de textes se rapportant aux sujets spéciaux dont nous nous occupons.

Ce code ordonne la centralisation absolue du culte au seul sanctuaire de Jérusalem et il condamne irrévocablement le culte des hauts lieux, avec toutes ses pratiques superstitieuses [1].

Il exige également la centralisation des fonctions sacerdotales entre les mains les seuls Lévites [2]. Mais le trait caractéristique, qui montre toute la distance entre cette législation et celle du code sacerdotal et les *Chroniques*, c'est que les Lévites n'y sont pas opposés aux prêtres, mais identifiés avec eux. Dans tout le livre, pas la moindre distinction ou différence entre eux. Les termes de «prêtres» et celui de «Lévites» y sont, au contraire, associés comme des synonymes [3]; les Lévites seuls ont le droit d'être prêtres et tout sacerdoce non lévitique est illégitime. Dans XVIII, 1 s., nous lisons que les prêtres, les Lévites, la tribu entière de Lévi, n'auront point d'héritage avec Israël, qu'ils se nourriront des sacrifices consumés par le feu en l'honneur de Jahvé, qu'ils n'auront point d'héritage au milieu de leurs frères, mais que Jahvé sera leur héritage. On voit qu'il est ici question de toute la tribu de Lévi, de toute la tribu sacerdotale, comme dans X, 8 s., et qu'on ne songe pas à distinguer dans ces textes entre les prêtres et les Lévites. Ce résultat est confirmé par la comparaison de X, 8, avec XXI, 5; car si le premier de ces versets dit que la tribu de Lévi fut chargée par Jahvé de bénir le peuple en son nom, nous lisons, dans le second, que les prêtres, fils de Lévi, en furent chargés. Il l'est surtout par la comparaison de XXXI, 9, avec le verset 25 du même chapitre. Dans le premier il est question des prêtres, fils de Lévi, qui portent l'arche de l'alliance, et dans le second ce sont les Lévites qui la portent. De même nous voyons par XXXI, 25 s. que les Lévites doivent mettre le livre de la Loi à côté de l'arche de l'alliance et, par XVII, 18, que les prêtres ou Lévites ont

1) XII; XIV, 22 sqq.; XV, 20; XVI, 2, 5 s., 11, 15; XVII, 8 sqq.; XVIII, 6; XXVI, 2.
2) XVII, 9, 18; XVIII, 1; XXI, 5; XXIV, 8; XXVII, 9; XXXI, 9.
3) XVII, 9, 18; XVIII, 1; XXIV, 8; XXVII, 9; comp. XXI, 5; XXXI, 9.

à prendre soin de ce livre. Il est donc certain que dans le *Deutéronome*, *tous les fils de Lévi* sont prêtres, tandis que suivant le code sacerdotal, *les fils d'Aaron seuls* ont le droit d'exercer le sacerdoce et les autres Lévites ne sont que leurs serviteurs.

Notre livre n'admet pas davantage qu'on fasse une différence entre les prêtres de Jérusalem, spécialement chargés du service au seul sanctuaire légitime, et les Lévites dispersés à la campagne ; il dit expressément que, lorsque ceux-ci se rendront à Jérusalem, ils devront jouir exactement des mêmes droits que leurs collègues de la capitale [1]. Toute trace d'une hiérarchie sacerdotale quelconque y est complètement absente. Il ne parle jamais d'un grand prêtre, qui serait placé au-dessus du personnel sacerdotal. On pourrait être porté à croire que, dans XVIII, 12 et XXVI, 3 s., où il est fait mention du prêtre en fonctions, il s'agit du grand prêtre. Ce terme ne paraît toutefois pas plus ici qu'ailleurs dans notre document. Il y est donc probablement question du prêtre qui est momentanément en fonctions et qu'on distingue de ceux qui ne sont pas de service. Il se pourrait néanmoins aussi qu'on y parlât réellement du chef du sanctuaire de Jérusalem ; car, vers la fin de la royauté, nous allons rencontrer un tel chef. Mais, dans ce cas, il faudrait reconnaître que le code deutéronomique n'accorde pas à ce chef l'importance que le document sacerdotal attribue au grand prêtre ; car autrement il en parlerait explicitement, comme celui-ci, et nous ferait connaître sa charge spéciale et supérieure.

Si maintenant nous considérons les fonctions du sacerdoce lévitique, nous voyons d'abord que, d'après notre livre, il doit en général servir Dieu [2] ou faire le service divin en son nom [3]. C'est Jahvé lui-même qui a choisi et mis à part la tribu de Lévi pour être à son service [4]. Les prêtres lévitiques doivent en particulier bénir le peuple [5], porter l'arche de l'alliance [6], avoir soin du livre

1) XVIII, 3-8.
2) X, 8; XVII, 12; XXI, 5.
3) XVIII, 5. 7.
4) X, 8; XVIII, 5; XXI, 5.
5) X, 8; XXI, 5.
6) X, 8; XXXI, 9, 25.

de la Loi [1], juger les litiges, soit seuls [2], soit de concert avec les juges laïques [3], veiller à la pureté lévitique du peuple [4], adresser des paroles d'encouragement à l'armée qui doit marcher contre l'ennemi [5]. Les procès graves ou difficiles doivent être jugés par un tribunal supérieur, siégeant à Jérusalem et composé en partie de prêtres [6]. Tout notre code présuppose en outre que le sacerdoce lévitique, et lui seul, offre les sacrifices à Dieu, comme nous en trouverons tout à l'heure une série de preuves.

Touchant les revenus et les moyens de subsistance des prêtres, nous apprenons dans notre document qu'ils ne doivent pas avoir de possession territoriale en Palestine, comme les autres Israélites [7]. Ils sont censés être dispersés dans tout le pays, parmi les frères, et dans une situation pécuniaire telle qu'ils ont besoin d'être assistés comme les pauvres [8]. Cela n'empêche sans doute pas certains prêtres d'avoir une propriété personnelle [9]. Notre code, partant du principe que tous les sacrifices doivent être offerts au seul sanctuaire légal de Jérusalem [10] par le sacerdoce lévitique [11], accorde à celui-ci, comme revenus, certaines parties des offrandes présentées par les fidèles : l'épaule, les mâchoires et l'estomac des victimes, ainsi que les prémices du blé, du moût, de l'huile, de la toison des brebis [12] et de tous les fruits de la terre [13]. On ne fixe pas la quantité à offrir des prémices [14] ; on abandonne cela à la volonté de chacun, comme c'était probablement l'usage dès les anciens temps [15]. D'après une série de textes cités, les prêtres

1) XVII, 18; XXXI, 9, 26.
2) XXI, 5.
3) XIX, 17.
4) XXIV, 8.
5) XX, 2-4.
6) XVII, 8 sqq.
7) X, 9; XII, 12; VIV, 27, 29; XVIII, 2.
8) XII, 12, 18 s.; XIV, 27, 29; XVI, 11. 14; XXVI, 11-13.
9) XVIII, 8.
10) XII, 4 sqq.; XIV, 22 sqq.; XV, 20; XVI, 2, 5 s., 11, 16; XXVI, 2.
11) XVIII, 1 sqq.; XXVI, 1 sqq.
12) XVIII, 3 s.
13) XXVI, 2 sqq.
14) XVIII, 4; XXVI, 1.
15) Ex., XXIII, 19; XXXIV, 26.

doivent aussi être invités à tous les repas sacrés célébrés par les fidèles, surtout à ceux qu'on organise aux trois grandes fêtes annuelles, ainsi qu'à l'occasion de l'offrande de la dîme et des prémices[1]. Tous les trois ans, la dîme doit même être abandonnée aux Lévites et aux pauvres [2].

Nous avons relevé le contraste frappant qui existe entre les codes sacerdotal et deutéronomique touchant la tribu de Lévi, divisée là en deux castes bien distinctes, les prêtres et les Lévites, qui ne doivent se confondre sous aucun rapport et qui sont soumis à un souverain sacrificateur, jouissant lui-même de grands privilèges, tandis qu'ici il n'y a pas la moindre trace de ces distinctions hiérarchiques. Mais le contraste n'est pas moins grand entre les deux législations relativement aux revenus du sacerdoce. Nous venons de voir que ceux-ci sont fort maigres d'après les prescriptions du *Deutéronome*. Ils le sont au point que les prêtres ont besoin d'être vivement et fréquemment recommandés à la charité des fidèles et qu'ils sont placés sur la même ligne que les pauvres du pays. Suivant les lois du code sacerdotal se rapportant au même sujet, les prêtres devaient au contraire avoir des revenus tels que les richesses de la nation ne pouvaient pas ne pas s'accumuler entre leurs mains. M. Reuss, considérant de près tous les nombreux et importants revenus que ce code attribue au petit nombre de prêtres qu'il admet, n'a pas eu de peine à démontrer que, dans de pareilles conditions, ceux-ci auraient nécessairement été tous des millionnaires[3]. Nous avons là une nouvelle preuve que le code sacerdotal est une législation très fictive et d'une fiction quelquefois étrange. Le contraste extraordinaire qui existe à cet égard entre lui et le code deutéronomique montre en outre que les deux législations proviennent d'époques toutes différentes.

2° *Les livres des Rois.* — De même que le rédacteur des *Chroniques* était complètement dominé par les principes du code sacerdotal, de même celui des livres des *Rois* l'était par le point de

1) XIV, 22 sqq; XVI, 1 sqq.; XXVI, 11.
2) XIV, 28 s.; XXVI, 12 sqq.
3) *Hist. sainte*, I, p. 170 s.

vue de la législation deutéronomique. L'influence de celle-ci se fait visiblement sentir dans beaucoup de parties de ces livres.

Un fait extérieur frappe déjà, quand on passe du livre des *Juges* et de ceux de *Samuel* à ceux des *Rois*, c'est que, dès le commencement, il est question dans ceux-ci de la loi de Moïse, alors qu'on ne trouve rien de pareil dans les premiers [1]. Cette loi est incontestablement la loi deutéronomique, comme on le reconnaît généralement et comme cela ressort de ce que nous allons voir.

Le livre des *Juges* et ceux de *Samuel* parlent de nombreux lieux de culte où les Israélites ont sacrifié à Jahvé, sans qu'ils jettent le moindre blâme sur cet usage ou en l'approuvant même, tandis que le rédacteur des livres des *Rois*, en rapportant que, jusqu'à Ezéchias, le peuple offrit des sacrifices sur les hauts lieux, même sous les rois les plus fidèles, sent le besoin d'exprimer à différentes reprises, conformément aux principes du *Deutéronome*, ses vifs regrets de ce qu'il en ait été ainsi [2]. Guidé par ces principes, il dit qu'Ezéchias fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé, en faisant disparaître le culte des hauts lieux [3], et que Manassé, par contre, fit ce qui est mal aux yeux de Dieu, en rebâtissant les hauts lieux [4]. C'est en partant des mêmes principes qu'il approuve pleinement la réforme de Josias [5].

Il y a aussi une telle ressemblance entre le langage du *Deutéronome* et certains morceaux qui proviennent du rédacteur de nos livres [6], qu'on s'est demandé si celui-ci n'est pas l'auteur de celui-là [7]. Relevons également les traits suivants : d'après I *Rois*, VIII, 9, comme d'après *Deut.*, X, 2, il y avait dans l'arche de l'alliance les deux tables de la loi ; de part et d'autre, la durée de la fête des

1) I *Rois*, II, 3; III, 14; VI, 12; VIII, 56, 61; IX, 4, 6; XI, 38; II *Rois*, X, 31; XIV, 6; XVII, 13, 15, 34, 37; XVIII, 6; XXI, 8; XXIII, 3, 25.

2) I *Rois*, III, 2 s.; XII, 31 s.; XIV, 23; XV, 14; XXII, 44; II *Rois*, XII, 3 s.; XIV, 4; XV, 4, 35; XVI, 4; comp. *Deut.*, XII, 2 sqq.

3) II *Rois*, XVIII, 3 s.

4) XXI, 2 s.

5) XXII s.

6) I *Rois*, II, 3 s.; III, 5-14; VI, 11-13; VIII, 15-61; IX, 3-9; XI, 1-13, 32-39; II *Rois*, XVII, 7-23, 34-41.

7) Kuenen, *ouv. cité*, § 10, note 24.

Tabernacles est fixée à sept jours [1], tandis que plus tard on la fixa à huit jours [2]. Et c'est ainsi qu'on peut encore constater l'influence du *Deutéronome* sur les livres des *Rois* dans un grand nombre d'autres passages [3].

Cette influence se fait aussi sentir dans une série de textes de ces livres où il est question du sacerdoce. Elle se manifeste avec une évidence particulière dans le récit qui se rapporte à Jéroboam Ier. Le rédacteur reproche amèrement à ce roi d'avoir créé des prêtres pris parmi le peuple, des prêtres qui ne sont pas des fils de Lévi [4], et d'être lui-même monté sur l'autel pour brûler des parfums [5]. Une légende prophétique raconte même que Dieu fit voir, par des miracles éclatants, que cette conduite de Jéroboam était absolument contraire à sa volonté [6]. Et pourtant il n'y avait là absolument rien de blâmable au point de vue des usages qui ont existé jusque-là et plus longtemps, et qui furent même suivis par David et Salomon, comme nous le verrons. Si notre rédacteur condamne la conduite de Jéroboam, c'est qu'il la juge d'après les principes lévitiques du *Deutéronome*. Les livres des *Rois* disent, comme celui-ci, que les prêtres portent l'arche de l'alliance [7]. Si par contre I *Rois*, VIII, 4, se place au point de vue du code sacerdotal, en distinguant entre prêtres et Lévites, comme ces livres ne le font nulle part ailleurs, c'est une interpolation évidente [8].

D'un autre côté, les parties les plus anciennes des livres des *Rois* nous fournissent certains renseignements sur le sacerdoce, qui complètent ce que nous trouvons dans le *Deutéronome* et ailleurs sur le même sujet. Ainsi, parmi les prêtres employés au service du temple de Jérusalem, l'un deux joue généralement le

1) *Deut.*, XVI, 13; I *Rois*, VIII, 65.
2) *Lév.*, XXIII, 36; *Nomb.*, XXIX, 35; *Néh.*, VIII, 18.
3) Comp. *Deut.*, VII, 3, avec I *Rois*, XI, 2; *Deut.*, XVII, 6, avec I *Rois*, XXI, 10. XVII, 18, avec II *Rois*, XI, 12; surtout *Deut.*, XXIV, 16, avec II *Rois*. XIV, 6; *Rois*, XII, 31; comp. XIII, 33.
4) XII, 33.
5) XIII, 1 sqq.
6) *Rois*, VIII, 3, 6; II, 26.
7) Voy. II *Chron.*, V, 5; Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesthums*, p. 213.

rôle principal et apparaît nettement comme le chef du sanctuaire[1]. Il est donc naturel que, dans quelques textes, ce chef du sacerdoce porte le titre de grand prêtre[2]. Mais il ressort clairement de tous les passages qui se rapportent à lui que son autorité était purement administrative, et rien n'indique qu'il ait joui des prérogatives religieuses que le code sacerdotal attribue à ce dignitaire, ni que sa charge ait eu pour base une loi divine. Il paraît, en particulier, que ce grand prêtre était simplement le chef local des autres prêtres et employés du sanctuaire de Jérusalem; ailleurs on ne trouve en effet aucune trace de son pouvoir. Et puis le roi resta jusqu'à l'exil le véritable et suprême chef du sanctuaire de Jérusalem, comme de la religion de tout le pays, et il commandait le sacerdoce, ainsi que son chef, comme les autres employés supérieurs du royaume [3]. Le grand prêtre semble avoir été plus spécialement l'inspecteur en chef du temple, dont il exerçait la police [4]. A côté de lui il y avait un prêtre qui occupait le second rang [5]. On nous parle même une fois de seconds prêtres au pluriel [6], mais probablement par erreur [7]. On nomme en outre trois prêtres chargés de garder le seuil du temple [8]. Il est naturel que, dès un temps reculé, il y ait eu un chef du sacerdoce à tout sanctuaire de quelque importance. Plusieurs des charges dont nous venons de parler semblent par contre être de date récente; car il n'en est question qu'à partir de l'époque de Joas. On peut conclure de II *Rois*, XI, 18, que, sous ce roi, le prêtre Jehojada créa une nouvelle charge de surveillants du temple [9]. C'était peut-être celle des gardes du seuil, que nous venons d'apprendre à connaître.

1) II *Rois*, XI, 9 s., 15, 18; XII, 3 sqq., 10 sqq.; XVI, 10 s., 15 s.; XXII, 10, 12, 14; XXIII, 4.

2) II *Rois*, XII, 11; XXII, 4, 8: XXIII, 4; XXV, 18.

3) II *Rois*, XVI, 10 sqq., 15 sqq.; XVIII, 4; XIX, 1 sqq.; XXI, 3 sqq.; XXII, 3 sqq., 12 sqq.; XXIII, 1 sqq., 4 sqq., 15 sqq., 21 sqq.; *Jér.* XXI, 1; XXXVII, 3.

4) *Jér.*, XX, 1 sqq.; XXIX, 25 s.

5) II *Rois*, XXV, 18; *Jér.*, LII, 24.

6) II *Rois*, XXIII, 4.

7) Voy. Thenius, à II *Rois*, XXIII, 4.

8) *Jér.*, XXXV, 4; LII, 24; II *Rois*, XXV, 18; XXIII, 4; XII, 10.

9) Voy. Thenius, à ce passage.

Ces derniers étaient chargés de mettre dans le tronc l'argent que les fidèles apportaient au temple, afin qu'il fût employé aux réparations de l'édifice [1]. Les plus anciens des prêtres occupaient peut-être aussi un rang supérieur à leurs collègues plus jeunes [2].

Mais toute cette organisation, qui a pour ainsi dire un caractère laïque, ne ressemble nullement à celle du code sacerdotal, qui divise le sacerdoce en Aaronites ou sacrificateurs et en Lévites ou employés subalternes du sanctuaire, au-dessus desquels est placé le grand prêtre, chargé de fonctions toutes spéciales et revêtu d'une dignité bien supérieure au reste du sacerdoce, et tout cela en vertu de la Loi de Dieu, censée promulguée déjà au Sinaï. Nous l'avons déjà dit, en dehors de l'interpolation de I *Rois*, VIII, 4, les Lévites ne sont pas mentionnés une seule fois dans les livres des *Rois*. Cela est d'autant plus caractéristique que, dans les récits parallèles des *Chroniques*, on les rencontre presque à chaque page et en très grand nombre. Ce seul fait prouve qu'entre la rédaction des livres des *Rois* et ceux des *Chroniques*, il s'est nécessairement passé beaucoup de temps, puisque dans l'intervalle il s'opéra un changement aussi profond dans l'organisation du sacerdoce. D'après II *Rois*, XXIII, 2, tout Israël du temps de Josias se composait des prêtres, des prophètes et du reste du peuple. Pour des Lévites, distincts des prêtres, il n'y a aucune place ici, comme d'ailleurs dans aucun texte qui remonte plus haut que l'exil. Quand Jérémie, qui exerça son ministère à partir des premiers temps du règne de Josias jusqu'à l'exil, veut parler des différentes classes de Juda ou de Jérusalem, il nomme généralement les rois, les chefs, les prêtres et le peuple, le plus souvent aussi les prophètes [3]. Mais jamais, dans aucune de ces nomenclatures, les Lévites ne sont mentionnés. Dans un passage de ce livre prophétique, nous trouvons, comme dans le *Deutéronome*, l'emploi des termes de prêtres et de Lévites comme des synonymes [4]. Il ne

1) II *Rois*, 12, 10 sqq.; comp. XXII, 4.
2) II *Rois*, XIX, 2; *Es.*, XXXVII, 2; *Jér.*, XIX, 1.
3) I, 18; II, 26; IV, 9; VIII, 1; XIII, 13; XXIII, 33 s.; XXVI, 7 s. 11, 16; XXVII, ; XXVIII, 1, 5; XXIX, 1, 25; XXXII, 32; XXXIV, 19.
4) XXXIII, 18, 21 s.

paraît toutefois pas authentique, car *Jér.*, XXXIII, 14-26 manque dans la version des Septante. Les autres livres prophétiques plus anciens parlent fort peu des prêtres; ils nous apprennent principalement sur leur compte qu'ils étaient souvent aussi infidèles que le reste du peuple [1]. Tout cela confirme le résultat auquel nous sommes déjà arrivé, savoir que les Lévites ne formèrent pas avant l'exil une catégorie de personnes sacrées distinctes des prêtres.

3° *Date de composition du code deutéronomique.* — Le code deutéronomique ayant été considéré par l'auteur des livres des *Rois* comme une loi mosaïque et divine, remonte nécessairement plus haut que la rédaction de ces livres. Si nous pouvons découvrir la date approximative de celle-ci, nous aurons donc un point de départ solide pour rechercher quand cette législation prit naissance. Or, cette date est assez facile à déterminer.

Nos livres ne peuvent pas avoir été écrits avant l'exil, parce que le récit s'étend au delà de la ruine du royaume de Juda. Si la fin [2] n'est pas une addition postérieure, ils ne peuvent même avoir été rédigés qu'après 561, puisque cette notice se rapporte à la trente-septième année de la captivité de Jojakin. D'un autre côté, s'ils avaient été achevés après le retour de l'exil, ils relateraient évidemment ce fait important ou bien l'on y découvrirait pour le moins des allusions à cet événement capital. Car dans tous les livres historiques de l'Ancien Testament et aussi dans ceux des *Rois*, se réflètent les événements marquants et les opinions régnantes de l'époque où ils furent composés. On se plaisait en particulier à mettre dans la bouche des prophètes qui y figurent la prédiction des faits les plus importants de l'avenir. C'est ainsi que nous trouvons dans les livre des *Rois* des allusions évidentes à l'exil, mais pas une seule à la fin de la captivité. Il faut donc reconnaître, avec tous les critiques compétents, que ces livres furent définitivement rédigés avant le retour de l'exil. Dès lors la législation du *Deutéronome*, qui jouissait déjà d'une grande

1) *Am.*, VII, 10 sqq.; *Os.*, IV, 8 s.; VI, 9; *Esd.*, VIII, 2; XXVIII, 7; *Mich.*, III, 11; *Soph.*, I 4; III, 4; comp. *Jér.*, II, 8; V, 31; VI, 13; VIII, 10; XIV, 18; XXIII, 11.

2) II *Rois*, XXV, 27-30.

autorité aux yeux de leur auteur, doit provenir d'une époque passablement antérieure.

Est-il possible de serrer la question de plus près et d'indiquer à quelle époque précise est due cette législation? Pendant longtemps les historiens de l'école critique ont unanimement pensé que nous trouvons, dans II *Rois*, XXII s., des renseignements très positifs et dignes de foi à ce sujet. Nous apprenons là que, la dix-huitième année du règne de Josias, on découvrit dans le temple de Jérusalem un recueil de lois et que le roi, après en avoir entendu la lecture, entreprit une grande réforme et mit plus particulièrement fin, dans tous le pays, à l'idolâtrie et au culte des hauts lieux. On pense généralement que ce recueil n'est autre chose que le code deutéronomique, dont le principal but est incontestablement de combattre le culte des hauts lieux par la centralisation du service de Jahvé au seul sanctuaire de Jérusalem et entre les mains du seul sacerdoce lévitique. Mais, sur un point fort important, l'accord vient de se rompre entre les savants. Tandis que, jusque dans ces derniers temps, on n'avait guère ou point de doute au sujet de l'historicité du récit en question, elle vient d'être sérieusement contestée et, par suite, l'opinion que la législation deutéronomique date de l'époque de Josias, a été révoquée en doute. Il faut donc que nous examinions les objections qui ont été élevées à ce sujet.

D'abord un mot de celles qui ont été formulées par M. Havet. Il rejette l'historicité du récit mentionné, parce qu'on y met dans la bouche de la prophétesse Hulda la prédiction de la ruine du royaume de Juda et il prétend que les codes du Pentateuque, celui du *Deutéronome* comme les autres, n'ont pas encore pu exister à cette époque, parce que les lois qu'ils renferment ne furent pas observées avant l'exil et que d'ailleurs le chapitre XXVIII du *Deutéronome* contient des prédictions qui ne peuvent avoir été rédigées qu'après la ruine du royaume de Juda[1]. Quelques pages plus loin, il est vrai, ce même savant s'appuie sur le contenu du récit contesté, comme s'il était parfaitement histo-

[1] *Ouv. cité*, III p. 34 sqq.

rique, pour décrire l'idolâtrie qui régnait en Israël du temps de Josias [1].

M. Vernes déclare que le récit dont il s'agit n'est pas historique, parce que Josias pouvait aussi peu supprimer tous les hauts lieux du pays et centraliser le culte au seul temple de Jérusalem, qu'il serait possible à l'archevêque de Paris d'interdire, du jour au lendemain, qu'on dise la messe dans toutes les églises et chapelles des départements de la Seine, de Seine-et-Oise et de Seine-et-Marne, et de prescrire que toutes les cérémonies du culte, pour les fidèles de cette circonscription, s'effectueront désormais exclusivement à Notre-Dame de Paris. Il trouve qu'une telle mesure serait taxée de folie et il arrive à la conclusion que notre récit et le *Deutéronome*, entre lesquels il reconnaît aussi la connexion la plus intime, appartiennent tous les deux à une époque post-exilienne, qu'il ne veut toutefois pas déterminer [2].

Si jamais il y avait lieu de dire : Comparaison n'est pas raison, c'est bien ici. Cet auteur a grandement méconnu que la mesure de Josias ne pouvait nullement produire le même effet que celle qu'il prête par supposition à l'archevêque de Paris. Il y a une énorme différence entre les deux cas. Pour les fidèles des trois départements nommés, la messe célébrée dans toutes les nombreuses églises qui s'y trouvent est aussi légitime et valable que celle de Notre-Dame, tandis qu'en Juda il y avait depuis longtemps un parti très hostile à l'idolâtrie et aux cultes des hauts lieux et qui appuyait de toutes ses forces le roi, dans sa tentative réformatrice. Ezéchias déjà avait entrepris une réforme analogue [3]. Si elle n'eut pas de succès durable, c'est parce que ses deux successeurs favorisèrent de nouveau le culte traditionnel et idolâtrique des hauts lieux. Mais ce ne fut pas sans rencontrer une vive résistance. Manassé dut verser beaucoup de sang, pour faire triompher son œuvre réactionnaire [4]. Il y avait donc un

1) Page 37 sqq.

2) *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, p. 27-29, 40 s.; comp. *Précis d'Hist. juive*, p. 469 s.

3) II *Rois*, XVIII, 3 sqq.

4) II *Rois*, XXI, 16; comp. *Jér.*, II, 30.

parti puissant en Juda qui était hostile au culte des hauts lieux et à toute idolâtrie. C'étaient tous les partisans fervents du prophétisme. C'était aussi une grande partie du sacerdoce de Jérusalem. Les prêtres et les prophètes jahvistes et puritains se soutinrent même réciproquement en face du danger commun. Le code deutéronomique est précisément le produit de leur union; car aucun livre de l'Ancien Testament ne respire au même degré l'esprit à la fois prophétique et lévitique. Le jeune roi Josias, gagné par ce parti, a pu lui donner gain de cause dans tout son royaume, aussi bien que ses deux prédécesseurs ont réussi à y contrecarrer l'entreprise réformatrice d'Ezéchias. Plus anciennement déjà, n'y avait-il pas des luttes semblables entre les jahvistes puritains et leurs adversaires, où tantôt les uns et tantôt les autres eurent le dessus? Qu'on songe seulement à ce qui se passa sous ce rapport du temps d'Achab en Israël et du temps d'Athalie en Juda. Disons encore que les hauts lieux et le personnel sacerdotal qui y fonctionnait n'étaient certainement pas non plus aussi nombreux que les églises et le clergé de trois départements français. A cet égard, la comparaison et l'argumentation de M. Vernes manquent également de justesse.

Celui-ci soutient enfin que la centralisation à Jérusalem du culte de Jahvé n'a pu être conçue, tentée et réalisée qu'après l'exil, quand les Juifs, revenus de la captivité, ne formèrent qu'un petit groupe, serré autour du nouveau temple[1]. Ce raisonnement n'est pas non plus concluant. Il ne faut en effet pas perdre de vue que le royaume de Juda ne fut jamais très étendu, même avant l'exil, et que par suite la centralisation du culte à Jérusalem était fort possible. Ce qui la facilitait singulièrement, c'est que, d'après un ancien usage, l'Israélite n'était pas tenu de se rendre aussi fréquemment au sanctuaire que les bons catholi-

s à l'église; loin de là. Trois fois par an seulement, aux trois s principales, tout Israélite mâle et adulte devait se présenter ant Jahvé[2]. Et cette règle est formellement sanctionnée par

[1] *Précis d'Hist. juive, endroit cité.*
[2] *Ex.*, XXIII, 17; XXXIV, 23.

le *Deutéronome*[1]. La centralisation absolue du culte judéen, imposée par notre législation, ne présentait donc nullement, avant l'exil, la difficulté que M. Vernes a imaginée pour le besoin de sa cause.

Les attaques dirigées par lui contre l'historicité de II *Rois*, XXII s. ont, il est vrai, été appuyées par M. Horst. Dans ses études sur le *Deutéronome*, parues dans cette *Revue*[2], celui-ci a aussi abordé le sujet spécial qui nous occupe ici[3]. Il a toutefois procédé d'une manière moins sommaire que les deux professeurs parisiens dont nous venons de nous occuper. Voici les objections élevées par lui contre la valeur historique de II *Rois*, XXII s. : 1° l'éloge qui est fait de Josias dans II *Rois*, XXII, 2, ne cadre pas avec l'assertion qu'on trouve immédiatement après et qui nous dit qu'il n'entreprit sa réforme que la dix-huitième année de son règne, c'est-à-dire après avoir vécu dix-huit ans dans l'infidélité; 2° il y a une contradiction entre la prédiction de Hulda, qui annonce à Josias qu'il sera recueilli en paix dans le sépulcre de ses pères, et sa fin tragique[4]; 3° si les paroles de Hulda ne sont pas authentiques, toute la consultation devient suspecte; 4° le récit de la réforme de Josias[5] et les versets qui l'encadrent ont été rédigés par des mains différentes, ceux-ci sont la version primitive et celui-là est une version secondaire; 5° les deux chapitres en question ne datent peut-être que de l'époque de la Restauration; 6° le peuple aura difficilement brûlé unanimement le lendemain ce qu'il adorait la veille, comme le dit II *Rois*, XXIII, 1-3; 7° Josias n'a pas pu appliquer sa réforme à Béthel et dans toutes les villes de Samarie, comme notre récit le prétend, et tout le passage qui parle de cette extension de la réforme josiaque[6] est peu digne de foi; 8° les textes du *Deutéronome* dont nous retrouvons le reflet le plus évident dans nos deux chapitres, se trahissent comme

1) XVI, 16.
2) Voy. t. XVI, XVII, XVIII, XXIII.
3) T. XVII, p. 11 sqq.
4) Comp. II *Rois*, XXII, 19 s., avec XXIII, 29 s.
5) XXII, 3-XXIII, 24.
6) XXIII, 15-20.

ayant été écrits après la ruine du royaume de Juda et ne peuvent donc pas avoir été lus par Josias[1].

Voici notre réponse à ces diverses objections : 1° Il ressort de tout ce qui se rapporte à Josias qu'en laissant subsister et en pratiquant le culte des ancêtres, il agit par ignorance et que, dès qu'il eut connaissance de la loi, il la mit en pratique; il ne faut pas non plus perdre de vue qu'il n'avait que huit ans en montant sur le trône et que, pendant les premières années de son règne, il n'était donc pas responsable de l'administration du pays; enfin, l'éloge en question ne vise évidemment que la conduite de Josias après la réforme et fait abstraction de son attitude antérieure. 2° Le but de la prédiction de Hulda est surtout d'annoncer que Josias ne verra pas les malheurs de l'exil[2]. 3° M. Stade, tout en admettant l'inauthenticité des paroles de Hulda, maintient l'historicité de la consultation; il pense que la prophétesse a conseillé à Josias de promulguer la législation du *Deutéronome* comme loi du royaume, en l'assurant que, de cette façon, les menaces qu'elle renferme ne se réaliseront pas; et, comme ces prédictions ont été démenties par les faits, il suppose qu'on sentit plus tard le besoin de remplacer l'oracle authentique par un autre, cadrant mieux avec l'histoire[3]. Ce point de vue est au moins aussi soutenable que celui de M. Horst. Et puis toute cette consultation pourrait manquer d'historicité, sans qu'il en fût ainsi de la découverte de la Loi et des réformes de Josias. 4° Le récit de la réforme de Josias est positivement d'une autre main que l'encadrement, mais, loin d'être une version secondaire, il est, sauf quelques additions postérieures[4], emprunté à une ancienne source, comme beaucoup de parties des livres des *Rois*, tandis que les versets qui l'encadrent proviennent du rédacteur. 5° Même si tout notre récit ne provenait que de l'époque de la Restauration, il pourrait nous transmettre des renseignements historiques, s'il avait été puisé

[1] *Deut.*, IV, 29 s.; XXVIII, 36 s., 45, 49 s., 62; XXIX, 23 s.; XXX, 1 s.
[2] *Rois*, XXII, 20.
[3] *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 649 sqq.
[4] Voy. Stade, *endroit cité*.

à une bonne source; mais nous avons déjà vu que les livres des *Rois* tout entiers n'ont pas été rédigés après l'exil. 6° Lorsqu'un roi fait des propositions solennelles et qu'il a l'appui d'un puissant parti, il peut facilement entraîner la foule et produire un grand revirement dans son sein. 7° Si II *Rois*, XXIII, 15-20, n'est pas historique, ce que nous accordons sans peine, il n'en résulte nullement que tout le reste de notre relation soit dans le même cas. Si Josias n'a pas opéré de réforme dans l'ancien royaume d'Israël, s'ensuit-il qu'il n'en ait pas entrepris non plus dans son propre royaume? Nullement. Il faut dire plutôt que; si cette dernière réforme est historique, comme M. Horst lui-même nous l'accordera tout à l'heure, on comprend fort bien qu'on ait pu exagérer après coup l'œuvre du roi pieux et lui donner des limites trop étendues. Mais s'il n'avait pas opéré de réforme du tout, aurait-on jamais eu l'idée de lui en attribuer une? Évidemment non. 8° Il est certain que les textes du *Deutéronome* mentionnés ont difficilement pu être écrits avant l'exil; mais il n'en résulte aucunement que le reste du *Deutéronome*, en particulier le noyau législatif qui va de XII à XXVI, n'a pas été écrit avant. L'argumentation que M. Horst base là-dessus n'atteint que ceux qui soutiennent que le *Deutéronome* tout entier fut lu par Josias. Mais tel n'est pas notre avis. Nous reconnaissons que ce livre renferme des éléments de provenance différente et des additions postérieures. Il y a d'ailleurs entre le *Deutéronome* et II *Rois*, XXII s., autre chose qu'une simple concordance de tel ou tel détail. Il est parfaitement évident que les traits caractéristiques de la réforme de Josias sont conformes à la pensée dominante de la législation deutéronomique et qu'ils doivent avoir été inspirés par elle. Et puisque M. Horst a principalement fait allusion, dans l'objection en question, aux promesses de bénédictions et aux menaces de châtiments, nous lui ferons remarquer qu'on n'en trouve pas seulement dans les chapitres qui portent des traces visibles de l'influence de l'exil, mais que toute la partie législative est traversée par des promesses, pour engager à la fidélité [1], et par des lois sévères, ayant

1) XII, 25, 28; XIII, 18; XIV, 29; XV, 10, 18; XVI, 20; XIX, 13; XXIII, 21; XXIV 19; XXV, 15.

pour but de châtier et de réprimer l'infidélité, surtout l'idolâtrie[1].

M. Horst, comme la plupart des critiques qui s'occupent de notre sujet, soulève aussi la question de savoir si le prêtre Hilkija, qui a fait la découverte du livre de la Loi, a commis une fraude pieuse ou non. Il la résout naturellement dans un sens négatif, puisqu'il conteste l'historicité de tout notre récit. Quant à nous, nous la trouvons insoluble et par suite assez oiseuse ; car il est absolument impossible d'indiquer l'origine certaine et le véritable auteur du code deutéronomique. Mais, en tout cas, celui-ci a pu être présenté de bonne foi comme mosaïque ; car il repose en partie sur le *Livre de l'Alliance*, qui passait pour un code mosaïque[2]. Comme conclusion finale, M. Horst admet que Josias aura supprimé les bamas de Jérusalem. Il nous fait ainsi une concession qui devient compromettante pour sa thèse. Car si le roi a réformé le culte de la capitale, pourquoi ne l'aurait-il pas fait dans tout le royaume, qui n'était déjà pas si étendu, puisqu'il ne formait, en réalité, qu'une large banlieue autour de la capitale?

Il nous reste à prendre en considération le travail de M. d'Eichthal sur le *Deutéronome*, qui a provoqué les travaux de MM. Vernes et Horst. Ce travail est resté inachevé et il ne fournit pas la preuve de la thèse principale qu'il renferme. L'auteur affirme bien que le *Deutéronome*, loin d'avoir provoqué la réforme de Josias, a servi de base à celle d'Esdras et de Néhémie [3]. Mais il n'a pas du tout examiné II *Rois*, XXII s., et il s'est contenté de faire quelques rapprochements entre le *Deutéronome* et la dernière de ces réformes ou l'époque post-exilienne en général. Voici les arguments qu'il a mis en avant pour établir que le *Deutéronome* est d'une date postérieure à l'exil ou qu'il provient de l'époque même d'Esdras et de Néhémie

1) XIII ; XVII, 2 sqq. ; XVIII, 9 sqq.

2) Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, p. 19 sqq. ; Reuss., *Hist. sainte*, I, p. 184-186.

3) *Ouv. cité*, p. 94.

Après avoir relevé les imprécations contre les Cananéens et l'ordre de les exterminer, tels que nous les trouvons dans *Deut.*, VII, 1-6, 16, 20, 23-25 et quelques autres textes du Pentateuque[1], il soutient qu'ils proviennent vraisemblablement de l'époque mentionnée[2]. Eh! bien, non. C'est avant l'exil, où l'idolâtrie cananéenne tendait sans cesse à étouffer parmi les Israélites le culte de Jahvé, que ces imprécations et ces ordres sanglants étaient le mieux à leur place, et non du temps d'Esdras et de Néhémie, où l'idolâtrie n'offrait plus aucun danger pour les Juifs, où ceux-ci en étaient corrigés à jamais et professaient sans broncher le monothéisme le plus absolu. Aussi trouvons-nous, dans toute la littérature anté-exilienne et surtout chez les prophètes, la polémique la plus énergique contre l'idolâtrie, tandis qu'après l'exil cette controverse cesse complètement, parce qu'elle est alors sans objet. Conformément à ce que nous lisons déjà dans les anciens codes[3], celui du *Deutéronome* dit, à la fin des prescriptions touchant les trois grandes fêtes annuelles, que trois fois par année, à l'occasion de ces fêtes, tous les mâles israélites devront se présenter devant Jahvé[4]. M. d'Eichthal voit là l'indice que ces prescriptions datent d'une époque récente, où les Israélites, dispersés au loin, eussent été hors d'état d'entreprendre avec leurs familles le pèlerinage de Jérusalem[5]. Mais comme ces ordonnances se trouvent déjà dans les anciennes législations israélites, elles remontent nécessairement assez haut. On voit d'ailleurs par *Deut.*, XVI, 11 et 14, que notre code veut que les fêtes en question soient, autant qu'il est possible, célébrées en famille suivant l'ancien usage[6], ce qui prouve, contrairement à l'avis de M. d'Eichthal, qu'il date d'une époque où il était possible de se rendre en famille au sanctuaire. Or, cela pouvait se faire sans difficulté dans les anciens temps, quand il y avait des sanctuaires partout; cela n'était pas

1) *Ex.*, XXIII, 24-33; XXXIV, 11-16; *Nomb.*, XXXIII, 50-55.
2) Pages 289-292.
3) *Ex.*, XXIII, 14, 17; XXXIV, 23.
4) *Deut.*, XVI, 16.
5) *Ouv. cité*, p. 330.
6) I *Sam.*, I, 3 sqq.

impossible non plus à l'époque de Josias et au point de vue de la réforme deutéronomique, puisque les Judéens les plus éloignés de Jérusalem avaient tout au plus une ou deux journées de chemin à faire pour s'y rendre. Et si les textes mentionnés enjoignent spécialement aux mâles israélites de se rendre au sanctuaire, lors des trois grandes fêtes annuelles, c'est d'abord parce que dans les anciens temps le sexe fort seul comptait réellement, au point de vue religieux comme à tant d'autres, c'est ensuite parce que toutes les femmes n'auraient pas pu se soumettre régulièrement à ces pèlerinages comme les hommes.

M. d'Eichthal veut aussi trouver dans *Néh.*, VIII, la preuve que le *Deutéronome* date seulement de l'époque d'Esdras et de Néhémie[1]. Il le conclut d'abord de *Néh.*, VIII, 10, où, d'après lui, on recommande au peuple de se réjouir à l'occasion de la fête des Tabernacles, comme le veut le *Deutéronome*. Mais en réalité il n'y est nullement question de cette fête ; il n'en sera parlé que plus loin[2]. Et puis, même s'il en était ainsi, cela ne prouverait nullement que le *Deutéronome* ne date que de cette époque. — Comme *Néh.*, VIII relate la lecture et l'explication de la Loi, qui eurent lieu dans l'espace de sept matinées, notre auteur en infère qu'on n'aurait pas pu lire et commenter tout le Pentateuque dans ce court espace de temps et que le livre de la Loi mentionné aura été le *Deuteronome*[3]. Il n'est toutefois pas dit qu'on lut toute la Loi, mais seulement qu'on lut *dans* la Loi[4]. D'ailleurs, l'école de Reuss soutient que le code sacerdotal seul fut lu à cette occasion. M. d'Eichthal trouve aussi une confirmation de son point de vue dans *Néh.*, VIII, 17, d'où il ressort que, du temps de Néhémie, plusieurs innovations touchant la fête des Tabernacles furent introduites. Il en conclut qu'alors seulement l'ancienne fête des récoltes fut transformée en fête des cabanes[5]. Il paraît au contraire que, dès les anciens temps, les Israélites célébraient la fête des

1) *Ouv. cité*, p. 333 sqq.
2) V. 13 sqq.
3) *Ouv. cité*, p. 336 s.
4) Voy. v. 3 et 18.
5) *Ouv. cité*, p. 336.

récoltes sous les tentes et qu'elle était alors déjà une fête de cabanes[1]. Le code deutéronomique, qui se place à ce point de vue, n'a donc pas besoin de provenir de l'époque tardive de Néhémie et les innovations dont il est question dans *Néh.*, VIII, 17 doivent être expliquées, non par lui, mais par *Lév.*, XXIII, 39-44. — Après avoir signalé ce que le *Deutéronome* dit du prophète selon Jahvé[2], M. d'Eichthal ajoute : « Si, comme nous le pensons, ce passage a été écrit postérieurement à la captivité, on peut s'étonner d'y voir une si grande place faite au prophétisme, qui était alors à son son déclin[3], » Cette réflexion est fort judicieuse. Après l'exil, ce n'est en effet plus le prophétisme qui sert de guide spirituel à Israël, mais le sacerdoce. Aussi est-ce là une raison de plus pour placer la rédaction du morceau en question à l'époque où le prophétisme avait atteint son apogée, c'est-à-dire au siècle qui précéda l'exil. — Notre auteur déclare enfin que le passage du *Deutéronome* concernant la royauté[4], provient le plus naturellement des chefs politiques et religieux qui, après l'exil, espérant le rétablissement de la royauté, devaient s'efforcer de déterminer à l'avance les conditions de ce régime[5]. Nous pensons au contraire que cette règle, dirigée contre les abus de la royauté, avait lieu d'être posée pendant qu'on souffrait de ces abus, c'est-à-dire avant l'exil, et non après, quand on était soumis au régime perse et qu'il y avait fort peu d'espoir d'une restauration de la royauté judéenne. — Faisons encore remarquer que la thèse fondamentale soutenue par M. d'Eichthal, et d'après laquelle le *Deutéronome* aurait provoqué la réforme d'Esdras et de Néhémie, apparaît déjà comme erronée pour ce seul fait, constaté plus haut, que du temps de ces derniers et dans leurs mémoires, la distinction entre prêtres et Lévites est déjà une règle fixe, tandis que le *Deutéronome* ne connaît pas encore cette distinction. Ce livre ne peut donc avoir joué à l'époque indiquée, qu'un rôle secondaire et non le

1) *Os.*, XII, 10; *Zach.*, XIV, 16-19.
2) *Deut.*, XVIII, 15 sqq.
3) Page 342.
4) *Deut.*, XVII, 14 sqq.
5) Page 343 sqq.

rôle principal. C'est ce qui ressort aussi de toutes sortes d'autres raisons que nous aurons à faire valoir plus loin.

M. d'Eichthal et, après lui, M. Horst, ont également soumis le *Deutéronome* à une analyse minutieuse, afin de montrer que c'est un recueil de morceaux très divers. Cette analyse ne saurait ébranler notre point de vue. Tout d'abord elle pourrait bien avoir besoin d'être corrigée sous plus d'un rapport. Et puis, on a reconnu depuis longtemps que ce livre n'est pas l'ouvrage d'un seul jet, mais qu'il renferme des parties plus anciennes et des morceaux de provenance récente. Admettons même que la mosaïque soit plus bigarrée encore qu'on ne l'avait pensé jusqu'ici, cela n'empêche pas qu'un autre fait, tout aussi certain et trop perdu de vue par ces deux savants, subsistera malgré tout, c'est que beaucoup de chapitres de notre livre n'ont pas seulement une grande ressemblance de langage, mais sont aussi dominés par un même esprit fort caractéristique. Et c'est pour cela qu'on a pu soutenir l'unité du livre avec une assez grande apparence de raisou. Cette unité n'est certainement pas fondée. Mais quiconque méconnaît les pensées maîtresses et le langage identique qui traversent la plus grande partie du livre et en particulier le noyau législatif, tombe dans un extrême opposé, non moins erroné.

Les développements précédents nous amènent à la conclusion que le fond du contenu de II *Rois*, XXII s., est réellement historique, que Josias a positivement entrepris une réforme religieuse dans son royaume, en prenant pour règle les principes fondamentaux de la législation deutéronomique; enfin que les lois essentielles et caractéristiques de ce code ont été promulguées alors pour la première fois, surtout celles qui condamnent absolument le culte des hauts lieux et les pratiques idolâtriques auxquelles on s'y livrait, celles qui inculquent la nécessité de n'adorer que Jahvé et de ne l'adorer que dans le seul sanctuaire légal de Jérusalem, celles enfin qui attribuent le sacerdoce à la seule tribu de Lévi. Ce résultat sera d'ailleurs corroboré par la suite de notre étude.

Une confirmation de ce résultat doit être mentionnée ici même, celle qui nous est fournie par le livre de *Jérémie*, dont les parties authentiques remontent à la fin du VII^e^ et au commencement

du VI[e] siècle avant notre ère. A côté des livres des *Rois,* aucun autre ne porte, au même degré que ce livre prophétique, l'empreinte du genre deutéronomique, tant au point de vue des conceptions qu'à celui du langage, si bien qu'on a pensé que Jérémie pourrait bien être l'auteur du *Deutéronome*[1]. M. Vernes reconnaît également cette frappante ressemblance. Mais, comme il pense que le *Deutéronome* est un produit post-exilien, il en conclut que le livre de *Jérémie* est entraîné dans sa ruine, qu'il ne peut être qu'un pseudépigraphe des temps postérieurs[2]. Nous sommes convaincu qu'aucun homme vraiment compétent ne souscrira à une thèse aussi extravagante. Car, abstraction faite de quelques morceaux qui sont généralement considérés comme des additions postérieures et ne forment qu'une petite partie de notre livre, tout le reste porte, comme aucun autre écrit prophétique de l'Ancien Testament, un cachet si individuel et circonstancié, qu'on ne saurait réellement douter de son authenticité, à moins qu'on se laisse dominer par le parti pris. Loin d'être entraîné dans la ruine du code deutéronomique, ce livre se défend donc tout seul contre les attaques trop hâtives et superficielles qu'on a dirigées contre lui et fournit en outre un témoignage précieux en faveur de la date assignée par la critique moderne à ce code[3]. L'influence de la législation deutéronomique se remarque d'ailleurs aussi chez les autres prophètes qui ont écrit à la fin du VII[e] siècle, ainsi que chez Ezéchiel, dont le livre date de la première moitié du VI[e] siècle[4].

III. — *La période antique.*

1° *Les lieux de culte et le sacerdoce.* — Primitivement les lieux de culte étaient très nombreux en Israël. Nous en trouvons à Si-

1) Voy. Kuenen, *ouv. cité*, § 10, note 14; de Witte-Schrader, *ouv. cité*, §, 206, note *g*.

2) *Une nouvelle hypothèse*, p. 29-41.

3) Comp. Reuss, *Histoire sainte*, I, p. 201-203.

4) Kuenen, *ouv. cité*, § 10, notes 10 et 13.

chem[4], à Bokim[5], à Ophra[6], à Mitspa en Galaad[7], à Mitspa en Benjamin[8], à Dan[9], à Silo[10], à Béthel[11], à Rama[12], à Guibea[13], à Guilgal[14], à Bethléem[15], à Nob[16], à Hébron[17], sur le mont des Oliviers[18], à Gabaon[19], sur le mont Carmel[20], à Beerschéba[21], sur le mont Thabor[22]. Il est même probable qu'il y avait un lieu saint dans toute localité de quelque importance, comme il y a aujourd'hui une église dans chaque village un peu populeux. Il ressort de I *Sam.*, XIV, 33-35 que dans les anciens temps le sang de toute bête qu'on tuait pour la manger devait être répandu au pied d'un autel. Or, il aurait été impossible de se conformer à cet usage, s'il n'y avait pas eu partout en Israël des lieux saints, consistant au moins dans un autel. C'est ce qu'affirme d'ailleurs formellement *Ez.*, XVI, 24 s. 31. Il semble même qu'il était permis d'offrir des sacrifices en tout lieu. Ainsi Manoah en offrit un à Jahvé sur un rocher, où l'ange de Dieu lui était apparu, à lui et à sa femme[23]. Les gens de Bethschémesch en firent autant dans un champ, tour de l'arche sainte du pays des Philistins[24]. Saül

V, 1, 25 s.; *Jug.*, IX, 6.
5.
III, 27.

XI, 1, 5, 8; I *Sam.*, VII, 5 sqq.; X, 17 sqq.
I, 29 sqq.; I *Rois*, XII, 29 s ; *Am.*, VIII, 14.
II, 31; XXI, 19; I *Sam.*, I-IV; XIV, 3.
, 18, 23, 26 s.; XXI, 2, 4; I *Sam.*, X, 3; I *Rois*, XII, 29, 33; *Am.*, 13.
III, 17; IX, 12 s.
I; II *Sam.*, XXI, 6-9.
I, 19 s.; I *Sam.*, X, 8; XI, 14 s.; XIII, 8 s.; XV, 21, 33; *Am.*, V, 5; K, 15.
XVI, 4 s.; XX, 6, 28 s.
sqq.; XXII, 9 sqq.
, V, 3; XV, 7-9, 12.

III, 4 sqq.
).
, 5; VIII, 14.
I; comp. *Jug.* IV, 6, 12, 14.
III, 19.
VI, 13 sqq.

construisit un autel et offrit des sacrifices en rase campagne, après une bataille livrée aux Philistins [1]. Élisée paraît également avoir improvisé un sacrifice indépendamment de tout lieu de culte [2]. Il se pourrait toutefois aussi que ces traits aient pour but de conférer un caractère sacré à des lieux de culte où l'on offrait habituellement des sacrifices. A en juger par l'exemple de l'Éphraïmite Mica, les particuliers pouvaient élever des sanctuaires de famille à Jahvé [3]. L'érection de tout sanctuaire en l'honneur du Dieu d'Israël paraît même avoir été fort louable à ses yeux [4]. Il faut bien remarquer que, tandis que les lieux de culte restèrent fort nombreux en Israël jusque vers l'exil, les prophètes du VIIIe siècle ne polémisent jamais contre la multiplicité des sanctuaires ou contre l'existence des hauts lieux considérés en eux-mêmes, et qu'ils ne présentent pas davantage le temple de Jérusalem comme le seul légitime. Il est donc naturel que les rois les plus pieux aient, jusqu'à Ezéchias, laissé subsister les différents hauts lieux du pays; et si le rédacteur des livres des *Rois* en exprime son regret, il se place au point de vue postérieur de la loi deutéronomique [5], comme nous l'avons vu. Il faut encore remarquer que le prophète Élie rétablit un ancien autel sur le mont Carmel et y offre des sacrifices [6]. Il se plaint même qu'on ait détruit les nombreux autels qui étaient consacrés à Jahvé dans le pays [7]. Élisée permet à Naaman d'emporter en Syrie de la terre du pays de Canaan, afin d'y élever un autel et d'y offrir des sacrifices à Jahvé [8]. Et Ésaïe exprime l'espoir que, dans la suite des temps, les Égyptiens se convertiront au Dieu d'Israël et qu'ils lui élèveront un autel dans leur pays, pour lui offrir des sacrifices [9].

L'état de choses que nous venons de constater dans un grand

1) XIV, 33-35.
2) I *Rois*, XIX, 21.
3) *Jug.* XVII, 5, 10-13; comp. I *Sam.*, XX, 6, 28 s.
4) I *Sam.*, XIV, 35; comp. II *Sam.*, XXIV, 18 sqq.
5) I *Rois*, XV, 14; XXII, 44; II *Rois*, XII, 3 s.; XIV, 4; XV, 4, 35.
6) I *Rois*, XVIII, 30 sqq.
7) XIX, 10, 14.
8) II *Rois*, V, 17.
9) *Es.*, XIX, 18 sqq.; comp. *Soph.*, II, 11.

nombre de textes, empruntés pour la plupart aux parties les plus anciennes de la Bible hébraïque, nous fait évidemment connaître les usages primitifs relativement aux lieux de culte, usages qui existèrent sans conteste pendant des siècles et jusque vers l'exil. Eh ! bien, le même point de vue se retrouve dans une partie de l'Hexateuque, dans celle qui est distincte et de la partie deutéronomique et du document sacerdotal et qui a certainement été puisée aux sources les plus anciennes de cette portion de l'Écriture. Nous voyons là que les patriarches élèvent des autels pour sacrifier à Dieu et pour l'invoquer, dans les différentes localités de la Palestine où ils séjournent plus ou moins longtemps [1]. Jamais on ne leur aurait attribué une telle conduite, si on ne l'avait pas trouvée parfaitement légitime. Car ils sont plutôt des figures idéales que des personnages historiques et nous présentent, par cela même, l'idéal religieux et moral de l'époque où les récits qui nous en parlent furent rédigés. Ce point de vue est confirmé par le fait que la partie de la *Genèse* qui est empruntée au document sacerdotal ne nous dit jamais que les patriarches ont offert des sacrifices dans un lieu quelconque, parce que, d'après ce document, il ne devait y avoir en Israël qu'un seul sanctuaire et qu'il y est défendu sous peine de mort à tout laïque d'offrir des sacrifices à Dieu [2]. Quand les anciennes sources de l'Hexateuque furent écrites, on pensait donc généralement en Israël qu'on se rendait agréable à Dieu, en dressant des autels et en lui offrant des sacrifices. Aussi nous rapportent-elles que Moïse lui-même se conforma à l'usage que nous venons de constater [3].

La même liberté dont les Hébreux jouissaient primitivement quant aux lieux de culte, existait aussi parmi eux touchant le sacerdoce. Il ressort d'une série de témoignages qu'anciennement tout Israélité avait le droit de remplir des fonctions sacerdotales. Ainsi Gédéon, de la tribu de Manassé, offre des sacrifices à Dieu [4].

1) *Gen.*, VIII, 20; XII, 7 s. XIII, 3 s., 18; XXIII, 9, 13; XXVI, 25; XXVIII, 18-22; XXXIII, 20; XXXV, 1-3, 7; XLVI, 1.

2) Comp. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 39 s.

3) *Ex.*, XVII, 15; XVIII, 12; XXIV, 4; comp. *Deut.*, XXVII, 4 sqq.; *Jos.*, VIII, 30 s.

4) *Jug.*, VI, 19 sqq., 25 sqq.

Manoah, le Danite, en fait de même[1]. Il faut surtout remarquer que l'un et l'autre agissent sur l'ordre même de Dieu, en sorte qu'il est inadmissible que ce soient là des irrégularités. Pour l'auteur théocratique qui nous rapporte ces faits, ils étaient au contraire parfaitement corrects. Plus loin nous voyons que le roi Saül offrit des sacrifices[2], ainsi que les hommes israélites en général[3]. Lorsque David fit transporter l'arche sainte à Jérusalem, il portait le vêtement sacerdotal, il offrait des sacrifices et bénissait le peuple comme un prêtre[4]. Salomon remplissait également des fonctions sacerdotales[5], ainsi que les prophètes Élie et Élisée[6]. Jéroboam et Achaz ne firent donc que suivre l'usage et les principes traditionnels, en agissant de même, et, si le rédacteur des livres des *Rois* les en blâme, c'est parce qu'il se place au point de vue deutéronomique[7]. C'est conformément à l'usage des anciens temps qu'on nous dit que Job et ses amis offrirent aussi eux-mêmes des sacrifices[8].

Ces usages libres et primitifs trouvent leur reflet dans les plus vieilles sources de l'Hexateuque. D'après celles-ci, c'est le père de famille qui exerce les fonctions sacerdotales, parmi les premiers hommes et à l'époque des patriarches[9]. Moïse aussi remplit ces fonctions[10]. Pour offrir les sacrifices, lors de l'établissement de l'alliance avec Jahvé, c'est-à-dire dans la circonstance la plus solennelle de toute l'histoire du peuple d'Israël, il se fait assister par des jeunes gens choisis parmi les enfants d'Israël[11] et certainement dans toutes les tribus. Le jeune Josué est présenté comme

1) XIII, 16 sqq.
2) I *Sam.*, XIII, 9 sqq.
3) VI, 13 s. 15 *b*; XIV, 34 s; comp. Baudissin., *ouv. cité*, p. 188 s.
4) II *Sam.*, VI.
5) I *Rois*, III, 4; VIII, 14, 54 sqq., 62 sqq.; IX, 25; X, 5.
6) I *Rois*, XVIII, 22 sqq.; 30 sqq., XIX. 21.
7) XII, 32-XIII, 1 sqq.; II *Rois*, XVI, 12 s., comp. II *Chron.*, XXVI, 16 sqq.
8) *Job*, I, 5; XLII, 8 s.
9) *Gen.*, IV, 3 s.; VIII, 20; XII, 7 s.; XIII, 4, 18; XV, 9; XXII, 1 sqq.; XXVI, 25; XXXV, 1 sqq.; XLVI, 1.
10) *Ex.*, XVIII, 15 sqq.; XXIV, 6-8; XXXIII, 7 sqq.; comp. XVII, 15.
11) XXIV, 4 s.

un employé du sanctuaire, dont il ne sortait même pas[1]; et l'on sait pourtant qu'il appartenait à la tribu d'Éphraïm[2]. Suivant les mêmes sources, le sacerdoce universel n'existait pas seulement de fait en Israël, à l'origine, il y est aussi érigé en principe. Nous lisons en effet, dans *Ex.*, XIX, 6, qu'en établissant son alliance avec les enfants d'Israël, Jahvé leur fit dire par Moïse : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte. » Tous les Israélites devaient donc être des serviteurs consacrés à leur Dieu et avoir libre accès auprès de lui[3].

De bonne heure pourtant, on trouve des prêtres en Israël, comme chez tous les peuples de l'antiquité. Mais primitivement le sacerdoce ne forme pas une caste à part, il n'est pas le privilège d'une seule famille, comme plus tard. Une ancienne source du Pentateuque suppose qu'il y avait des prêtres parmi les enfants d'Israël, déjà au moment où ils arrivèrent au mont Sinaï et avant la promulgation de la Loi[4]. Les prêtres appartenaient-ils à la tribu de Lévi? Rien ne l'indique. Il faut remarquer au contraire que les textes du Pentateuque qui parlent de l'institution du sacerdoce lévitique ne le font que plus loin. Dans le livre des *Juges*, nous voyons que l'Éphraïmite Mica consacre son fils pour être prêtre auprès de son sanctuaire privé[5]. Mais la consécration à la prêtrise confère si peu un caractère indélébile que bientôt après ce même Mica remplace son fils dans la charge sacerdotale par un prêtre de vocation, en le consacrant toutefois aussi lui-même à ses fonctions[6]. Quand l'arche de Jahvé est ramenée du pays des Philistins et déposée à Kiriath-Iearim, dans la maison d'Abinadab, les gens de l'endroit consacrent le fils de ce dernier pour la garder[7]. Samuel est voué dès son enfance au service du sanctuaire[8] et il remplit dans la suite les fonctions de sacrifica-

1) XXXIII, 11.
2) *Nomb.*, XIII, 8.
3) Voy. Dillmann, *au passage cité.*
4) *Ex.*, XIX, 22, 24.
5) XVII, 1-5.
6) V. 7 sqq.
7) I *Sam.*, VII, 1.
8) I sqq.

teur[1], bien qu'il n'appartienne pas à une famille sacerdotale ni à la tribu de Lévi[2], comme on l'a prétendu ultérieurement, pour justifier sa prêtrise au point de vue des codes deutéronomique et sacerdotal[3]. Nous trouvons d'autres prêtres qui n'appartiennent pas à la tribu de Lévi : un Jaïrite[4], un fils de Nathan, le prophète[5], même des fils de David[6]. Il y a sans doute des traducteurs qui, dans les trois derniers cas, transforment les prêtres en officiers ou en ministres d'État, mais il semble bien à tort[7]. Quand Jéroboam institua des prêtres n'appartenant pas à la tribu de Lévi[8], il suivit donc simplement l'ancien usage, qui était longtemps parfaitement légitime.

Il est évident que les sources bibliques où se trouvent tous ces renseignements sur les lieux de culte et le sacerdoce ont été rédigées avant que les codes deutéronomique et sacerdotal eussent force de loi en Israël, sans cela leurs auteurs, qui étaient des jahvistes fidèles, auraient passé ces faits sous silence, comme étant contraires à la loi mosaïque et divine, à l'instar de ce que nous voyons dans les parties de la *Genèse* empruntées au code sacerdotal; ou bien ils les auraient blâmés, comme le rédacteur des livres des *Rois* l'a fait; ou enfin ils les auraient présentés sous un autre jour, conformément à ce que nous voyons également dans le code sacerdotal, ainsi que dans les *Chroniques*. Et comme beaucoup de ces renseignements sont puisés dans des chapitres ou des portions plus étendues qui présentent une frappante unité, au point de vue du fond et de la forme, nous sommes en droit d'affirmer, avec toute l'école critique moderne, mais contrairement à l'avis de M. Vernes, que, dans la Bible hébraïque, nous possédons des morceaux nombreux qui remontent passablement plus haut que l'exil, puisqu'ils ont été rédigés avant

1) VII; 9 s.; IX, 12 s.; X, 8; XVI, 5.
2) I, 1; II, 19.
3) I *Chron.*, VI, 13, 18.
4) II *Sam*, XX, 26; comp. *Nomb.*, XXXII, 41; *Deut.*, III, 14; *Jug.*, X, 3 sqq.
5) I *Rois*, IV, 5.
6) II *Sam.*, VIII, 18,
7) Dillmann, *Exodus u. Leviticus*, p. 460.
8) I *Rois*, XII, 31; XIII, 33; comp. II *Rois*, XVII, 32.

la promulgation du code deutéronomique sous Josias. D'après ce que nous venons de voir et d'après les indices littéraires qu'on trouve consignés dans tout bon manuel d'exégèse biblique ou d'introduction à l'Ancien Testament, nous pouvons ajouter que ces morceaux renferment aussi des traits caractéristiques qui permettent de les relier entre eux et de les distinguer des textes de provenance plus récente.

2° *Les plus anciens codes israélites.* — Les plus anciens codes israélites parvenus jusqu'à nous sont contenus dans *Ex.*, xx-xxiii et xxxiv, 10-27. Nous allons considérer ce qu'ils nous disent touchant les lieux de culte et de sacerdoce, pour voir si nous trouvons là des indications sur l'époque d'où ils proviennent.

Nous lisons dans *Ex.*, xx, 24 : « Tu m'élèveras un autel de terre, sur lequel tu offriras tes holocaustes et tes sacrifices d'actions de grâces, tes brebis et tes bœufs. Partout où je rappellerai mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai. » Il est évident que ce texte consacre l'ancien usage touchant les lieux de culte et que son auteur n'avait pas le moindre soupçon que le service divin pût être rattaché à un seul sanctuaire, mais qu'il admettait qu'on pouvait élever un autel en l'honneur de Jahvé et y offrir des sacrifices dans un grand nombre de lieux, à l'exemple des patriarches, selon les plus anciennes sources de la *Genèse*[1]. M. Vernes lui-même est obligé de reconnaître la justesse de cette interprétation[2]. Il est vrai, pour atténuer la portée de ce passage et les conclusions qu'on pourrait en tirer contre ses théories critiques préconçues, il dit de ce texte : « C'est la trace curieuse d'une explication théologique appliquée aux choses d'un passé reculé; ce n'est en aucune façon une prescription législative, destinée à servir de maxime et de règle pour les contemporains de l'auteur[3]. » N'est-ce pas là du pur arbitraire? Nous prions tout lecteur de vouloir bien relire le texte biblique, et il verra que c'est bel et bien une règle législative, qui, loin de se rapporter au passé,

1) Voy. Dillmann, *à ce texte.*
2) *Précis*, p. 485, note 4 et p. 633 s.
3) Page 635.

veut prescrire à Israël ce qu'il doit faire et dans le présent et même dans tous les temps à venir; car Jahvé, qui est censé parler, s'exprime au futur et ses ordonnances doivent, ici comme partout, être considérées comme des règles perpétuelles.

M. Vernes insiste toutefois et déclare, à la dernière page citée, note 1[1], qu'on a bien tort de croire que le *Livre de l'Alliance* autorise la pluralité des lieux de culte, puisque « ce petit code prescrit, de la manière la plus formelle, le triple pèlerinage à Jérusalem[2] ». Eh bien, dirons-nous une seconde fois, que le lecteur examine le texte auquel on nous renvoie et il verra que le prétendu ordre formel du triple pèlerinage à Jérusalem ne s'y trouve nullement, mais simplement la prescription de se rendre, pour y offrir les sacrifices voulus, à la maison de Jahvé; et qu'on remarque bien que celle-ci est sans article dans le texte original. Ce passage n'implique donc en aucune façon la pensée qu'il n'y aurait qu'un seul sanctuaire en Israël, celui de Jérusalem, mais seulement qu'il y a, pour chaque fidèle, un sanctuaire, une maison de Dieu dont il relève. Le texte parallèle s'exprime absolument de même[3].

Précédemment déjà, M. Vernes, s'occupant de cette question, avait fait entendre que, dans le passage mentionné du *Livre de l'Alliance*, s'exprime le même point de vue que dans *Deut.*, XVI et *Lév.*, XXIII[4]. Mais quand on y regarde de plus près, on constate plutôt entre ces morceaux une énorme différence. Ainsi les paroles de l'*Exode* disent seulement que chaque Israélite doit se rendre au sanctuaire à chacune des trois grandes fêtes annuelles. Le *Deutéronome*, au contraire, ne cesse d'insister pour bien faire entendre qu'il s'agit du seul sanctuaire légal, choisi par Dieu[5], et cela de manière qu'on voit nettement que l'auteur veut combattre l'ancien usage qui a existé jusqu'à lui et qui consistait à célébrer le culte de Jahvé dans un grand nombre de sanctuaires. Ici,

1) Comp. Havet, *ouv. cité*, III, p. 43.
2) XXIII, 14-19.
3) XXXIV, 22-26.
4) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 61.
5) *Deut.*, XVI, 2, 5-7, 11, 15 s.

comme ailleurs dans le code deutéronomique, il est parfaitement évident que celui-ci veut créer une situation nouvelle, qu'il lutte pour faire prévaloir des principes nouveaux concernant le sanctuaire et le sacerdoce. Quant au chapitre du *Lévitique*, il présuppose déjà, ainsi que tout le code sacerdotal, comme une chose qui va de soi, qu'il n'y a qu'un seul sanctuaire pour Israël, parce que, ici, nous trouvons le dernier terme de l'évolution touchant la question qui nous occupe.

A l'appui de notre interprétation vient le fait suivant. On reconnaît généralement parmi les critiques que les deux plus anciens codes israélites faisaient partie des deux plus anciennes sources de l'Hexateuque. Or, nous avons vu que celles-ci, dans leurs parties narratives, considèrent comme parfaitement légitime la pluralité des lieux de culte. Il est donc fort improbable que, dans les parties législatives de ces mêmes sources, s'exprime une théorie toute différente. Il est de plus certain que l'une de ces sources au moins est d'origine éphraïmite [1]. Comment admettre dès lors qu'elle aurait incorporé un code prescrivant à Israël de se rendre au temple de Jérusalem pour y adorer Jahvé, alors qu'il y avait, comme on sait, un antagonisme accentué entre les sanctuaires du royaume du nord et le temple de la capitale judéenne.

Si nous passons à ce que les anciens codes israélites nous apprennent au sujet du sacerdoce, nous sommes d'abord frappé de ce fait caractéristique qu'ils n'en parlent expressément dans aucun texte. Le terme de prêtre n'y brille que par son absence. Quel contraste, à cet égard, entre ces codes et ceux des temps postérieurs! Nous avons vu combien celui du *Deutéronome* s'applique à constituer un sacerdoce purement lévitique et à lui assurer la subsistance. Nous savons que le code sacerdotal s'efforce, plus

> le revendiquer le sacerdoce au profit des seuls Aaronites
> en il entre dans les détails les plus minutieux pour régler
> ui concerne le sacre, les vêtements, les fonctions et les
> du personnel voué au service du sanctuaire. Et dans les

Revue de l'Hist. des Religions, t. XXI, p. 3 s.

anciens codes nous ne trouvons pas un traître mot là-dessus ! On y est vraiment transporté, sous ce rapport, dans un monde tout autre. Même dans le passage du *Livre de l'Alliance* expliqué plus haut et où il est question de l'offrande des sacrifices, ainsi que dans le contexte, où le même sujet revient [1], Jahvé s'adresse à Israël collectivement pour lui donner ses instructions à ce sujet. On serait presque tenté de croire qu'ici les prêtres sont ignorés de propos délibéré ou que l'auteur n'en connaissait pas.

Cette conclusion serait pourtant excessive. Quand *Ex.*, XXII, 28 dit : « Tu me donneras le premier-né de tes fils », il se pourrait que cela voulût dire que les premiers-nés doivent être consacrés au sacerdoce[2]. Ce point de vue expliquerait fort bien comment le code sacerdotal est arrivé à la conception, que les Lévites sont consacrés au service de Dieu à la place des premiers-nés [3]. On pourrait donc admettre que, dans les anciens temps, ceux-ci étaient spécialement voués au sacerdoce. Cette opinion n'a pourtant pas une base assez solide, vu que la parole qui nous a servi de point de départ est trop peu explicite et que les autres vieux textes législatifs, qui disent que les premiers-nés des hommes et des animaux domestiques appartiennent ou reviennent à Jahvé, font clairement entendre qu'il s'agit de la consécration à Dieu, non par le sacerdoce, mais par le sacrifice, ce qui a fait insérer dans deux d'entre eux la clause, que les premiers-nés des hommes doivent être rachetés [4].

Nos codes supposent par contre réellement l'existence d'un sacerdoce régulier aux différents sanctuaires, quand ils disent qu'il faut comparaître devant Dieu pour régler certaines questions de droit [5], ou quand ils prescrivent que tout Israélite présentera ses offrandes au sanctuaire, à chacune des grandes fêtes annuelles [6]. Dans les deux cas, on songeait assurément à l'existence d'un sacer-

1) *Ex.*, XX, 24-26.
2) Dillmann, *à ce texte*; Baudissin, *ouv. cité*, p. 56.
3) *Nomb.*, III, 12; VIII, 16.
4) *Ex.*, XIII, 11-15; XXII, 28 s.; XXXIV, 19 s.
5) XXI, 6; XXII, 7 s.
6) XXIII, 14-19; XXXIV, 23-26.

doce régulier près des sanctuaires, soit pour rendre la justice au nom de Jahvé, soit pour accueillir, en son nom, les offrandes et les sacrifices faits par les fidèles.

Voilà tout ce que nous apprenons ici sur ce point capital. Ce quasi-silence n'est-il pas fort significatif? Il prouve certainement que, lorsque nos codes furent élaborés, on n'avait encore en Israël aucune des préoccupations sur le sacerdoce qui devinrent si vives quand le code deutéronomique fut composé et qui dominèrent complètement la situation religieuse, quand le code sacerdotal fut conçu. Ce silence frappant ne peut s'expliquer que d'une façon : quand nos codes furent rédigés, les usages traditionnels concernant le sacerdoce étaient encore en vigueur d'une manière si incontestée, ils servaient encore si bien de règle aux yeux de tout le monde, qu'il était absolument inutile de légiférer là-dessus. Nous avons vu que la tradition tolérait une grande liberté dans l'offrande des sacrifices. Cette liberté était certainement admise d'emblée par les anciens légistes israélites, sans cela ils auraient protesté contre elle, comme le firent les légistes des âges suivants. Le texte déjà étudié, *Ex.*, xx, 24-26, semble impliquer l'idée que tout Israélite peut offrir des sacrifices à Dieu.

Ce que nous venons de constater prouve qu'un assez long espace de temps doit s'être écoulé entre la composition de nos codes et la rédaction de celui du *Deutéronome*. C'est là une confirmation de l'opinion généralement admise par l'école critique moderne, d'après laquelle les deux plus anciennes sources du Pentateuque, avec les codes en question, remontent sûrement plus haut que la ruine du royaume d'Israël, suivant quelques savants au moins d'un siècle plus haut ou même davantage. Pour l'une de ces sources, cela est tout à fait certain [1]. Une comparaison entre ces codes et les livres prophétiques du VIII[e] siècle, parvenus jusqu'à nous, corrobore cette manière de voir. Car, de part et d'autre, onremar que le même souffle humanitaire, la même tendance à faire consister la fidélité envers Jahvé principalement dans la pratique de la justice, enfin la même absence de préoccupations sacerdotales et rituelles. (*A suivre.*) CH. PIEPENBRING.

1) Voy. *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XXI, p. 4.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE

(ANNÉE 1890 [1])

On se plaint beaucoup, depuis quelques années, du nombre sans cesse croissant des revues archéologiques; et c'est avec une sorte d'effroi qu'on voit surgir un périodique nouveau. Nous n'aurons garde d'aller contre l'opinion commune ; ces plaintes nous semblent très justifiées. Il vient cependant de paraître en Italie un recueil à propos duquel elles seraient malséantes, tant il est utile et destiné à rendre de grands services à la science. Nous voudrions en dire quelques mots, avant de rendre compte des découvertes de 1890. Depuis cinq ans, l'Institut de correspondance archéologique, devenu l'Institut archéologique allemand, a changé la nature de ses publications. Les *Annali* et le *Bullettino*, fondus ensemble, sont représentés par les *Mittheilungen*; les précieux *Monumenti* in-folio ont été supprimés et les *Antike Denkmäler* de Berlin ne les ont pas complètement remplacés. De la sorte, l'Italie se trouvait dépourvue de tout périodique de grand format où les monuments anciens que les fouilles fournissent sans cesse pussent être reproduits en dimensions convenables. Cet état de choses ne pouvait se prolonger. L'Académie des Lincei vient d'y remédier. Nous ne saurions mieux faire, pour indi-

1) Cf. les périodiques suivants publiés en 1890 : *Notizie degli Scavi di antichità comunicate alla R. Accademia dei Lincei. — Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. — Mittheilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, römische Abtheilung.*

quer l'esprit et le genre de la réforme opérée par ses soins, que de traduire une partie de la préface mise en tête du nouveau recueil.

« 1° Les *Notizie degli Scavi* continueront à être publiées régulièrement, comme par le passé, mais la rédaction devra vérifier autant que possible leur titre de *Notizie* (*nouvelles*). Ainsi, sera exclu tout travail trop étendu et de nature scientifique, destiné à l'explication des monuments dont la découverte sera annoncée dans cette revue.

« 2° Il est créé une série nouvelle et spéciale de publications académiques portant le titre de *Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei*. Là seront publiés, décrits, expliqués, des monuments de toute sorte, romains, grecs, italiques, paléethnologiques, intéressant l'épigraphie, la numismatique, ou même la philologie, comme les papyrus, etc... Les limites chronologiques seront celles de l'antiquité païenne.

« 3° Les monuments à publier et à expliquer dans cette série ne seront pas seulement ceux qui auront été trouvés en Italie, mais encore ceux que des Italiens auront trouvés en Grèce ou ailleurs. Il ne s'agit pas non plus uniquement de ceux qui, mis au jour depuis peu, auront été signalés dans les *Notizie degli Scavi*, mais aussi de ceux qui, découverts il y a longtemps, sont restés inédits, et même d'autres, déjà édités, qu'il pourrait paraître opportun de mieux publier.

« 4° Cette publication aura un caractère pratique, c'est-à-dire qu'on s'appliquera surtout à mettre en lumière des monuments et à fournir au public savant de nouveaux matériaux scientifiques. Par conséquent, on exclura les travaux de nature purement théorique ; une fois acceptés, ils pourront trouver place dans les *Atti dell'Accademia.* »

Ces *Monumenti antichi* paraîtront à intervalles irréguliers, en volumes ou en fascicules in-quarto, suivant la longueur des travaux qu'on y insérera. Les deux fascicules déjà édités ne contiennent point de travaux dont le présent Bulletin puisse tirer parti. Mais on annonce un prochain mémoire de M. Mommsen sur lequel nous attirerons au moment opportun l'attention des lecteurs

de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Il s'agit d'une double découverte du plus haut intérêt.

I

Sur la rive gauche du Tibre, presque à l'endroit où s'élevait jadis le théâtre Apollo, on a retrouvé, à la fin de l'année dernière, une longue inscription sur les *ludi seculares*. Ce texte, de cent soixante-quinze lignes environ, est comme le programme officiel de la fête, dressé par le collège des *Quindecemviri sacris faciundis*, qui ordonnait les cérémonies de ce genre. L'inscription se réfère aux jeux de l'année 737 (17 av. J.-C.) que présidèrent Auguste et Agrippa, choisis par le collège. A cette occasion Horace composa le *Carmen seculare*. Il en est fait mention expresse dans le texte : *Carmen seculare composuit Q. Horatius Flaccus*. Quelques fragments déjà connus, et conservés au Musée du Vatican, sont à rapprocher de ce document qu'ils complètent. A la suite de cette heureuse trouvaille, les recherches furent poussées avec ardeur en ce même endroit, et bientôt une seconde inscription du même genre était déterrée. Elle n'est pas dans un aussi bon état de conservation que la précédente, mais brisée en nombreux morceaux. Extraits avec soin, ces fragments ont pu être rattachés les uns aux autres ; et il est clair que cette inscription se rapporte à la célébration des jeux sous Septime-Sévère, en l'année 204 de l'ère chrétienne (957 U. c.) Enfin, à une petite distance de cet endroit, dans l'intérieur de la ville, M. Lanciani croit avoir retrouvé le *Terentum* ou *Tarentum*, lieu célèbre où se donnaient les jeux en question. L'emplacement est entre la Chiesa Nuova et le palais Sforza-Cesarini. De cette triple découverte, une vive lumière jaillira certainement sur l'institution des *ludi seculares*. Nous nous sommes empressés de la signaler. Mais, pour en parler avec quelques détails, il faut attendre que les revues romaines nous apportent des renseignements précis.

Parmi les vues les plus recherchées jadis des visiteurs de Rome, il faut compter les rives du Tibre. Les maisons entassées les unes à côté des autres dans le plus agréable désordre, entremêlées d'arbres çà et là, baignaient librement leur pied dans le

fleuve. N'étaient les palais absents, on eût dit une sorte de grand canal comme celui qui fait la gloire de Venise. Les peintres y trouvaient sans cesse de nouveaux motifs, et le nombre des « Bords du Tibre » est incalculable. Tout ce décor vient de disparaître. Plus soucieuse, et à juste titre, de salubrité que de pittoresque, la municipalité de Rome a résolu d'arrêter les infiltrations qui se produisaient jusqu'au centre de la ville et y maintenaient les germes de la fièvre. Depuis plusieurs années, de grands travaux sont entrepris dans cette intention. Toutes les maisons en bordure du Tibre ont été abattues sans pitié; sur l'une et l'autre rive, un égout collecteur parallèle au fleuve recueillera les eaux; de larges quais s'achèvent; et nous aurons un Tibre endigué, comme l'Arno à Pise et à Florence. Désormais, tout porte à le croire, les inondations ne sont plus à redouter.

Les archéologues de leur côté n'ont qu'à se louer de ces travaux, car les dragages et les terrassements ont amené de précieuses découvertes, notamment au cours de l'année 1890. Nous avons déjà indiqué les textes relatifs aux *ludi seculares*. Il faut y joindre un nombre vraiment considérable de *cippi terminales*. On appelle ainsi des bornes placées au nom de l'État sur les rives du Tibre. Elles indiquent les limites du fleuve qui sont du domaine public et où il est interdit aux particuliers de bâtir. C'est seulement en l'année 700 de Rome (54 av. J.-C.) que les censeurs procédèrent à cette délimitation. Les empereurs la renouvelèrent

's fois, ainsi que le prouvent les inscriptions précédem-
ouvées. La dernière opération dont le souvenir nous soit
, est de l'année 300, sous Dioclétien et Maximien. Parmi
veaux *cippi* découverts l'année dernière, deux se rap-
à la *terminatio* faite par Trajan (101 ap. J.-C.), un autre
l'Antonin le Pieux (161 ap. J.-C.), les dix-sept autres à
uguste (747 de Rome, 7 av. J.-C.). Ces derniers étaient
en place, sur la rive droite du fleuve, devant les *Prati di*
. Ils occupent une étendue totale de 432 mètres.
du lit même du Tibre que proviennent deux inscriptions
lgré leur brièveté, ne laissent pas d'offrir un réel intérêt.
e lit : M · C · POMPIO · NO F DEDRON HERCOLE,

M(arcus) (et) C(aius) Pomp(i)lius No(vii) f(ilii) ded(e)runt Herculi. L'autre est ainsi conçue : AISCOLAPIO · DONO// L · ALBANIVS · K · F. DEDIT, *Aiscolapio dono(m) L(ucius) Albanius K(aesonis) f(ilius) dedit.* Découvertes il y a plus de deux ans, elles avaient été transportées dans les magasins de la ville, et s'y trouvaient confondues parmi les débris de tout genre que les dragues ont retirés du fleuve. En mettant en ordre le nouveau Musée national des Thermes de Dioclétien, on les a heureusement distinguées. Ces textes, de l'époque républicaine, sont gravés sur la face antérieure de deux petites bases de statues. On voit encore à la partie supérieure de chacune d'elles deux trous avec des vestiges de plomb, qui indiquent la place de la statuette. Ce sont des ex-voto. Le premier, offert à Hercule, est le plus ancien, ainsi que le prouvent l'écriture et les formes assez rares *Pomplio*, *dedron*, *Hercole*. Il remonte sans doute au v[e] siècle de Rome. On peut soupçonner qu'il avait été déposé dans le *Fanum Herculis* du *Forum Boarium* ; toutefois ce n'est là qu'une hypothèse, et les doutes sont très légitimes sur la provenance de cette dédicace. Il n'en va pas de même pour la seconde, qui est d'un âge un peu plus récent, et où la forme *Aiscolapius* se présente pour la première fois. Au commencement du III[e] siècle avant J.-C. Rome fut désolée par une terrible peste. Après avoir eu recours en vain aux supplications ordinaires, la ville, suivant l'usage dans les circonstances critiques, consulta les Livres sibyllins ; et, d'après leur réponse, le culte d'Esculape fut importé d'Épidaure à Rome. Déjà la plupart des dieux helléniques, Apollon, Artémis, Déméter, Perséphone, Hadès, Hermès, Aphrodite avaient pénétré dans le panthéon romain, et étaient devenus Diane, Cérès, Proserpine, Pluton, Mercure et Vénus. Esculape clôt, pour ainsi dire, la série. Après lui commença l'immigration des cultes orientaux. La nouvelle divinité fut installée avec pompe dans son temple, qui s'élevait dans l'île du Tibre[1], aujourd'hui isola di San Bartolomeo, sur l'emplacement qu'occupe l'église du même nom (293 av. J.-C,). Nous savons qu'en peu de temps ce sanctuaire fut très fréquenté ; de

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1887, t. XVI, p. 341.

toutes parts les malades venaient demander au dieu leur guérison et la santé. Il y avait dans ce culte une part de mystère bien propre à frapper les imaginations. Esculape communiquait ses avis au moyen des songes, mais il fallait souvent un assez long temps pour les mériter; une période de préparation, d'incubation sacrée était nécessaire. Aussi aménagea-t-on parmi les dépendances du temple un hôpital où les consultants se soumettaient à la méthode oniromantique. Ce traitement n'était d'ailleurs pas spécial au culte d'Esculape. Nous le retrouvons en usage dans les sanctuaires consacrés à Sérapis et à Minerva Medica[1]. Mais nulle part peut-être il ne devint aussi florissant; de nombreux témoignages en font foi. A tous ceux que nous possédions, il faut joindre et compter parmi les plus anciens l'inscription que nous avons rapportée plus haut. Elle provient, en effet, selon toute vraisemblance, du temple de l'isola di San Bartolomeo, puisqu'elle a été recueillie dans le Tibre. Lucius Albanius était un dévot d'Esculape, et l'on peut conjecturer qu'il avait obtenu de lui quelque faveur, peut-être la guérison. C'est en reconnaissance de ce bienfait qu'il lui dédia un ex-voto.

Lorsque la France eut cédé le Palatin au gouvernement italien après les événements de 1870, les fouilles commencées furent continuées avec diligence, et donnèrent, en peu d'années, des résultats considérables. Sans parler de plusieurs vestiges de la Rome primitive, de nombreuses constructions de l'époque impériale ont revu le jour à la suite de ces travaux. On y a reconnu le palais de Caligula, celui de Tibère, celui de Domitien, le stade du même empereur et le Septizonium de Septime-Sévère. A vrai dire, ces attributions sont loin d'être certaines et peut-être faudra-t-il les changer quelque jour. On les conserve jusqu'à nouvel ordre parce qu'elles sont commodes et qu'elles s'appuient sur des arguments pour le moins vraisemblables. Ce qui gêne les archéologues romains dans leurs essais d'identification, c'est que le Palatin n'est pas complètement déblayé. Des constructions modernes avec leurs jardins, telles que les couvents de San Se-

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVIII, p. 77.

bastiano et de San Bonaventura et la villa Mills, en occupent encore une grande partie, et recouvrent, à n'en pas douter, les restes de plusieurs édifices. Le plus important peut-être de ces monuments cachés est le temple d'Apollon Palatin, bâti par Auguste en l'honneur du dieu, son protecteur. C'est en l'année 718 (36 av. J.-C.), après la campagne de Sicile, que fut entreprise la construction de ce sanctuaire. La dédicace n'eut lieu que huit ans plus tard, en 726. Les Livres sibyllins reconstitués et expurgés y furent transférés. L'empereur lui-même nous apprend, dans ses *Res gestae*, qu'il l'avait entouré de portiques et qu'il y consacra en 725 (29 av. J.-C.) des dépouilles prises sur les ennemis, en même temps qu'au Capitole et dans les temples de Vesta, de Mars Vengeur et de César. Pline ajoute qu'il en décora le vestibule de statues des Danaïdes, œuvre de Bupalos et d'Athénis. Les marbres précieux furent prodigués. Enfin une riche bibliothèque fut adjointe et compléta ce bel ensemble. Le prince, qui attribuait volontiers ses succès au secours d'Apollon, avait voulu que le temple de ce dieu éclipsât les quatre-vingt deux édifices sacrés qu'il éleva ou restaura dans la ville même. On comprend sans peine l'intérêt qu'excite parmi les savants ce temple du Palatin, et le désir qu'ils ont d'arriver à en déterminer la situation. Plusieurs tentatives ont déjà été faites dans ce sens : elles ont médiocrement réussi. Mais M. Huelsen, l'habile continuateur de Jordan dans les études de topographie romaine, vient de reprendre la question ; et le résultat de ses recherches, qu'il a récemment fait connaître, nous semble des plus instructifs.

A défaut des documents matériels, que les fouilles seules pourraient fournir, il invoque le témoignage des écrivains de l'antiquité. Festus nous apprend que « la *Roma quadrata*, où sont déposés tous les objets dont on se sert, lors de la fondation des villes, pour attirer d'heureux présages, se trouvait au Palatin *devant le temple d'Apollon* ». Le nom de *Roma quadrata* s'interprétait de deux façons chez les anciens. On appela ainsi, dans les traditions postérieures, le Palatin tout entier, berceau de la puissance romaine, ou mieux la citadelle qui en occupait le sommet. On donnait aussi à ce mot un autre sens beaucoup plus restreint,

et c'est celui que Festus a ici en vue. D'après certains rites, qui passent pour étrusques, on creusait un trou au centre de toute ville qui se fondait. Cette espèce de fosse, recouverte d'une pierre, mettait en communication les vivants et les mânes. A certains jours déterminés, la pierre était levée et les mânes pouvaient librement sortir. Toutes ces pratiques sont pour nous bien obscures. Mais ce qui ne fait pas doute, c'est la dénomination de *Roma quadrata* servant à indiquer la fosse centrale dont nous venons de parler. On la désignait encore d'une autre façon par le terme *mundus*. Quelle est la signification précise de chacun de ces mots? Dans quels cas l'un est-il employé de préférence à l'autre? C'est ce qu'il est très difficile de dire. Aussi bien une seule chose nous importe en ce moment, l'identité de la *Roma quadrata* et du *mundus*, situé au centre augural de la cité. Or, au dire d'Ovide[1], le *mundus*, « ce lieu où fut fondée la Rome primitive », était dans le voisinage de la porte du Palatium et du temple de Jupiter Stator. En cet endroit, on avait devant soi la façade du palais impérial, et un escalier de vastes proportions conduisait jusqu'au temple d'Apollon. Un troisième témoignage vient confirmer les deux précédents. L'historien Josèphe, en racontant les scènes tumultueuses qui marquèrent l'avènement de Claude[2], nous montre les prétoriens conduisant à la *Sacra via* leur nouvel élu, qu'ils ont découvert dans un coin du palais impérial. Ils traversèrent, dit-il, l'*area Palatina*, et passèrent auprès de l'endroit où fut fondée la cité. Cette dernière dénomination ne peut convenir qu'au *mundus*.

Les divers endroits mentionnés par Ovide et Josèphe, l'*area Palatina*, le temple de Jupiter Stator et la porte du Palatin sont assez bien connus. On nommait *area* la dépression comprise entre les deux sommets du Palatin, le Germalus au nord-ouest et le Palatium au sud-ouest. Aujourd'hui cette dépression est peu sensible; car les constructions successives des empereurs l'ont presque effacée. Mais au temps d'Auguste il n'en était pas de

1) *Tristes*, III, 1. v. 31-32, et v. 59 sqq.
2) *Antiq. Jud.*, XIX, III, 2.

même. Nous en avons pour preuves la maison dite de Livie et la maison de l'époque républicaine, déblayées depuis une vingtaine d'années, dont le sol est de beaucoup au-dessous de celui des palais impériaux. Le temple de Jupiter Stator et la porte du Palatin, appelée d'ordinaire *porta Mugonia*, se trouvent à l'est de la colline, presque à l'endroit où la *Velia*, cette pointe avancée du Palatin, s'en détache. Qui voulait gagner la *Sacra via* en venant de l'*area Palatina* devait passer auprès de ce temple et de cette porte. La description de Josèphe se comprend donc sans difficulté. Et, puisque Ovide place en ce même endroit le *mundus*, il est évident que cette cavité sacrée ne pouvait exister, comme on l'a prétendu, sous la villa Mills qui regarde l'Aventin et domine le *Circus maximus*. Elle était tout au contraire vers la *Velia*. Plusieurs inscriptions découvertes en ce lieu, qui ont trait aux légendes de Rome primitive, peuvent servir à corroborer dans une certaine mesure le témoignage d'Ovide. Elles démontrent au moins que les alentours du temple de Jupiter Stator étaient distingués d'une manière toute spéciale dès les premiers temps de la ville. Enfin, pour revenir au texte de Festus, il est clair que nous devons chercher le temple d'Apollon, devant lequel se trouve le *mundus*, auprès du temple de Jupiter Stator et de la *porta Mugonia*. Or, nous n'avons pas le choix de l'emplacement. Au nord, s'étend le palais de Tibère, *domus Tiberiana*; à l'ouest, celui de Domitien, *domus Flavia*; à l'est, passe la *Sacra via*; le sud, occupé par le couvent de San Sebastiano, reste seul libre. C'est là que nous pouvons placer notre édifice. Nibby croyait, et les archéologues répètent encore après lui, que le couvent de San Sebastiano correspond aux riches jardins des empereurs, connus sous le nom d'*Adonaea*. Aucune preuve décisive n'ayant été fournie à l'appui de son dire, cette affirmation gratuite ne saurait ruiner la thèse que nous venons de développer. D'ailleurs Nibby n'est pas toujours heureux dans ses conjectures; e
d'une fois, les découvertes ultérieures lui ont donné tor
exemple, il indiquait le temple d'Apollon Palatin à l'endr
les fouilles ont mis au jour le péristyle de la *domus Flavia*.
des lieux à son époque était tel, que nous ne pouvons pas ac

toutes ses idées comme certaines. Il faut souvent se borner à les tenir pour probables. Le raisonnement de M. Huelsen nous semble au contraire d'une rigueur scientifique qui ne laisse rien à désirer. S'il procède du connu à l'inconnu, il ne va pas cependant au hasard. Il n'avance que pas à pas et toujours s'appuie sur des textes formels. Aussi la preuve morale nous semble-t-elle assez complète; et nous ne doutons pas que des recherches méthodiques ne vinssent confirmer son opinion en fournissant la preuve matérielle. D'ailleurs cette théorie concorde bien avec plusieurs résultats précédemment obtenus. Un architecte français, M. Deglane, a cru pouvoir établir, ces années dernières, que la *bibliotheca Apollinis*, fondée par Auguste, doit être sous le couvent de San Bonaventura. Et, d'après Flaminio Vacca, on trouva en ce même endroit une vingtaine de statues qu'il appelle des Amazones et qui devaient être les Danaïdes de Bupalos et d'Athénis, placées par Auguste dans le portique du temple. Si l'on considère que les deux couvents de San Sebastiano et de San Bonaventura sont contigus, on devra reconnaître que les conclusions de M. Deglane et le récit de Vacca donnent plus de poids encore à l'hypothèse de M. Huelsen.

Dans un des Bulletins précédents[1], M. Lafaye a rappelé quel était l'usage adopté par les Romains pour la publication et la conservation de leurs traités d'alliance et, en général, des documents qui concernaient les relations extérieures de la république : on les mettait sous la protection des dieux. Ils étaient gravés dans les deux temples les plus augustes de la cité, le *Capitole vieux* (*Capitolium vetus*), sur le Quirinal, l'antique centre de la religion sabine, et le Capitole romain, où fut installée, au temps des Tarquins, la triade divine de Jupiter, Junon et Minerve. Cette habitude, indiquée par les auteurs anciens, est en outre attestée par une série assez nombreuse d'inscriptions découvertes sur l'emplacement de l'un et l'autre sanctuaire, ou du moins dans le voisinage immédiat. Elles se rapportent pour la plupart aux traités d'amitié conclus en l'année 84 avant J.-C. entre les Romains et

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVIII, p. 69 et 79.

plusieurs rois ou peuples d'Asie qui les avaient aidés à renverser Mithridate. On y trouve mentionnés, entre autres, Ariobarzane Ier Philoromaeus, roi de Cappadoce, et sa femme, Athénaïs Philostorgos, les habitants d'Éphèse, de Laodicée du Lycus, de Tabae en Carie, les populations de la Lycie. On vient de relever deux nouveaux fragments qui doivent prendre place dans le même groupe épigraphique. Ils sont encastrés dans le mur d'une maison du vicolo Orhitelli, depuis bien longtemps, mais ils avaient jusqu'à présent échappé aux investigations les plus minutieuses des savants. La rédaction est en langues grecque et latine, comme pour les inscriptions que nous avons mentionnées ci-dessus. Et, bien que ces textes soient fort mutilés et ne contiennent aucun nom propre, on peut les identifier sans crainte d'erreur. Il suffit d'ailleurs de gratter la chaux qui les recouvre, pour se rendre compte qu'ils sont gravés sur des blocs de travertin. Ces blocs faisaient partie du soubassement du temple Capitolin.

Mais tous les actes publics du peuple romain n'étaient pas écrits de la sorte à l'extérieur du monument. On les conservait pour la plupart à l'intérieur sur des tables de marbre ou de bronze. Nous possédons quelques spécimens de cette catégorie, tels que la *Lex Antonia de Termessibus* portée en l'année 683 (71 av. J.-C.)et le sénatus-consulte *de Asclepiade, Polistrato, Menisco...* de l'an 676 (78 av. J.-C.). Une importante découverte récemment faite à Mitylène nous éclaire sur cette coutume. Il s'agit d'une cinquantaine d'inscriptions retrouvées sur l'acropole de cette ville. Les Byzantins les avaient employées dans la construction d'un fortin. C'était leur habitude de se servir ainsi des pierres de toute sorte, taillées par les générations antérieures, pour élever à la hâte des retranchements où ils pussent se renfermer et se défendre. En Afrique, les redoutes byzantines de ce genre sont fréquentes et l'on connaît assez celles de Theveste, de Thamugadi et de Diana Veteranorum. Les Byzantins nous ont rendu là, sans le vouloir, un précieux service. Grâce à eux, plus d'une inscription a été mise à l'abri dans les murs de ces forteresses. Ainsi fut conservée toute la série de Mitylène. Elle se compose de documents publics sur les relations de la cité grecque avec Rome au temps de César et

d'Auguste, sénatus-consultes, traités d'alliance, lettres de César dictateur et d'Auguste. Ils étaient gravés sur les murs du temple d'Esculape. C'est la preuve que, dans les provinces, aussi bien qu'à Rome, on mettait ces actes sous la protection des dieux. Dans un de ces fragments, le sénat de Mitylène charge expressément les députés, auxquels on confiait le soin de renouveler l'alliance avec Rome, de demander qu'il leur fût accordé d'offrir un sacrifice au Capitole et que le traité fût écrit sur une table de bronze et affiché sur les murs du temple. Ainsi la politique et la religion allaient de front dans les traités entre Rome et les nations étrangères; entrer dans l'amitié de Rome, c'était obtenir le droit de rendre un culte à ses dieux. Cet accord devait se trouver exposé aux yeux de tous à côté des lois et des sénatus-consultes de la république. Les vraies archives de l'État, c'étaient ces tables de marbre et de bronze qui tapissaient l'intérieur du Capitole.

La via Bonella, qui commence auprès de l'Arc de Septime-Sévère, au Forum, franchit, non loin de là, une arcade massive bien connue à Rome sous le nom d'*Arco de' Pantani*. Cette construction fait partie du mur de grand appareil qui entourait le Forum d'Auguste, et dont une portion considérable subsiste encore aujourd'hui. La Commission archéologique a entrepris de dégager ces ruines vraiment imposantes, jusqu'ici enclavées dans des maisons, et de déblayer le Forum lui-même. Auguste, qui voulait faire de sa capitale une ville magnifique, ne négligea rien pour atteindre ce but. Il restaura ou rebâtit, nous l'avons vu, quatre-vingt-deux temples et un grand nombre d'autres monuments. Le Forum, qui devait porter son nom, paraît avoir été l'objet d'un soin tout particulier. Non content de l'or-

marbres précieux, l'empereur y fit placer les statues des
lèbres d'entre les Romains, avec des *elogia* contenant le
leurs actions. Puis il édifia sur un des côtés de l'*area* et
des dépouilles prises sur les ennemis le temple de Mars
r, qu'il avait fait vœu de construire au moment de la ba-
Philippes (712/42 av. J.-C.), mais qui ne fut dédié qu'en
av. J.-C.) Trois belles colonnes du pourtour sont encore
à côté de l'*Arco de' Pantani*. C'est pour mettre au jour

toute la partie du temple encore cachée, pour retrouver aussi les statues et les inscriptions des grands hommes de l'époque républicaine, que les fouilles ont été décidées. Elles ont déjà donné des résultats très satisfaisants. Du temple même, on a découvert peu de chose, car les premiers efforts ont porté sur la partie sud du Forum. Cependant des débris de colonnes de ce marbre qu'on appelle le « jaune antique » se sont rencontrés parmi les terres. Ils appartiennent au portique qui bordait à droite et à gauche le temple de Mars. Les dimensions de ces fragments et le soin avec lequel ils sont travaillés nous donnent une idée de la beauté du monument lui-même. Le pavé de l'*area* était fait, lui aussi, de matériaux de prix. Une grande quantité de dalles existent encore en place; elles sont de marbre africain, de jaune antique, de cipolin ou de pavonazetto. Enfin on a extrait des morceaux de corniches des chapiteaux d'un beau style, et la base d'un des pilastres flanqués de colonnes cannelées qui séparaient l'hémicycle méridional de l'*area* centrale du Forum. Une statue a aussi été déterrée. Elle est en marbre grec, plus grande que nature. Le personnage porte la cuirasse et la chlamyde ou manteau militaire. Mais on ne saurait l'identifier; car le torse existe seul. Le fini du travail, qui décèle la bonne époque, et la grandeur des proportions permettent de conjecturer, avec une certitude presque complète, que nous avons bien là une des statues élevées par Auguste dans son Forum.

Une série de hautes niches ménagées dans l'épaisseur du mur d'enceinte nous indique la place que ces statues ont occupée : chacune d'elles reposait sur une large base où l'on pouvait lire le nom du personnage et l'indication des magistratures par lui exercées. Puis une plaque de marbre fixée au-dessous de la niche contenait l'*elogium*, c'est-à-dire la mention des hauts faits et tout spécialement des triomphes. Plusieurs inscriptions de chaque sorte sont entre nos mains, mais brisées et incomplètes. Cependant, par d'habiles rapprochements, M. Lanciani et M. Gatti sont parvenus à les déchiffrer presque toutes. Elles portent les noms d'Appius Claudius Caecus, de Sylla, ou rappellent la mémoire de Fabius Maximus, de Lucius Cornelius Scipion surnommé l'Asia-

tique, frère de Scipion l'Africain. Nous ne saurions entrer ici dans les détails ; ce serait sortir des limites naturelles de ce Bulletin. Nous avons seulement voulu indiquer l'importance de ces découvertes et l'intérêt de cet ensemble de ruines dominées par le temple de Mars Vengeur. Il nous reste à former le vœu que les fouilles, aujourd'hui suspendues, soit reprises et poursuivies avec la même ardeur qu'on y apporta au début. Les archéologues romains sont en possession d'une veine sans doute très riche et qu'ils ne se repentiront pas d'avoir exploitée jusqu'au bout..

Malgré la diligence des inspecteurs du Service des Antiquités, il arrive plus d'une fois que des trouvailles intéressantes leur échappent. Certains propriétaires, lorsqu'ils rencontrent sur leur terrain des objets de petites dimensions et, par conséquent, faciles à cacher, se gardent bien d'avertir l'autorité compétente. Ils s'entendent avec un marchand d'antiquités, dans l'espoir d'un bénéfice. L'archéologue doit donc avoir l'œil ouvert sur les boutiques de ces industriels, et être sans cesse aux aguets. Dans un tas de débris sans valeur, il arrive qu'on rencontre un bon fragment de sculpture ou une inscription intéresssante. C'est ce que M. Gatti a éprouvé l'année dernière. Chez un vendeur de ce genre, il distingua une petite base de marbre dont la provenance est incertaine ; on croit qu'elle a été déterrée à Rome même. A la partie supérieure se voient encore les trous qui servaient à fixer une statue. Cette inscription se lit sur la face : « Au Génie d'Auguste, Marcus Calpurnius Hospes et Marcus Marius Serenus ont dédié (cette statue). » Lorsque le Génie d'Auguste est mentionné dans un texte épigraphique, c'est presque toujours à côté des Lares[1]. Chaque quartier, on le sait, possédait un autel consacré à ces protecteurs. Auguste une fois victorieux et maître de l'empire, son Génie, divinité tutélaire, fut associé au culte des Lares et considéré comme étendant son influence bienfaisante sur la ville. Et même les Romains ne furent pas seuls à l'invoquer ; bientôt on lui rendit des honneurs dans toutes les provinces. Mais le petit texte dont il s'agit a un caractère tout privé ; le

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1889, t. XX, p. 39.

Génie de l'empereur est invoqué seul; il n'y a point là d'hommage collectif, et seulement l'expression de la piété personnelle des dédicants. C'est que ce dieu nouveau ne se borna pas à prendre place dans la religion publique, mais il pénétra aussi dans la religion domestique. Dion Cassius rapporte un sénatus-consulte qui le déclare. Dès lors, les images de ce Génie furent placées au foyer de chaque maison et l'empereur, qui gouvernait l'État, parut aussi veiller au bonheur des familles et des particuliers. On s'habitua à le considérer comme le protecteur et le bienfaiteur de tous. Très peu d'inscriptions nous révèlent ces faits curieux; et, dans cette pénurie, celle que publie M. Gatti doit être mise en lumière, malgré son laconisme.

C'est encore au culte d'Auguste que se rapporte une autre inscription recueillie dans les travaux du Tibre, près de l'endroit où furent découverts les deux textes relatifs aux *ludi seculares*, dont nous avons fait mention plus haut. La pierre est brisée en trois fragments, et plusieurs morceaux restent encore à trouver. Malgré quelques incertitudes, le sens est néanmoins assez clair dans son ensemble. Il s'agit d'un autel élevé à la suite d'un avertissement de Jupiter, pour la sécurité de l'empereur Auguste, du Sénat et du peuple romain, par un affranchi du nom de Lucius Lucretius Zethus, en l'honneur *de Mercure, dieu éternel, de Jupiter, de Junon reine, de Minerve, du Soleil, de la Lune, d'Apollon, de la Fortune du peuple romain... d'Ops, d'Isis, de la Piété... et des Parques.* La date est celle du consulat de Caïus César et de Lucius Æmilius Paullus, c'est-à-dire l'année première de l'ère chrétienne ou 754 de Rome. On peut s'étonner de voir dans cette liste de dieux la première place réservée à Mercure; il précède la triade capitoline et Jupiter lui-même. M. Mommsen rend compte de cette anomalie apparente en rappelant que le culte d'Auguste, à un certain moment, se greffa sur celui de Mercure, et finit même par se confondre avec lui et par l'absorber. Des inscriptions de Pompéï le prouvent sans conteste. Auguste et Mercure ne faisant plus qu'un, pour ainsi dire, c'est sans doute Auguste qu'il faut chercher derrière ce *Mercure, dieu éternel.* Et dans une dédicace pour la sécurité de l'empereur, il

est naturel que le nom du dieu qui le représentait figurât en tête du monument. Nous voyons ici l'empereur identifié à un dieu ; nous rappelions, il n'y a qu'un instant, que le *Genius Augusti* participait au culte des *Lares compitales*. Grâce à un tel dédoublement tout factice, la personne impériale pénétrait la vieille religion. On la retrouvait sous des figures multiples. Et cette pensée possède tellement les esprits, que bientôt on s'habitue à représenter l'empereur sous les traits et avec les attributs des dieux. Aussi ne risquerait-on guère d'être taxé d'exagération en disant que le vrai culte du monde romain, depuis Auguste et pendant plus de deux siècles, c'est le culte de l'empereur.

L'*ara Augusta* dédiée par Lucius Lucretius Zethus, avait sans doute quelque rapport avec la réorganisation du culte des Lares et l'institution des *vicomagistri* par Auguste, au moment du partage de Rome en quatorze régions. Du moins, une ingénieuse restitution de M. Gatti permet de le supposer. Ces réformes d'Auguste ouvrirent comme une ère nouvelle, qui se trouve expressément indiquée sur plusieurs textes. L'un d'entre eux, par exemple, porte qu'un autel fut consacré à *Mercure Auguste* par les *magistri* d'un *vicus* urbain, dans la cinquième année après les transformations récentes. Or notre affranchi éleva le sien, selon M. Gatti, dans *la neuvième* [année] *heureusement commencée*. Les nouvelles dispositions d'Auguste remontant à l'année 746 (8 av. J.-C.), la neuvième année concorde donc très bien avec la date de 754 = 1, donnée par les noms des consuls.

II

Les plus célèbres sanctuaires d'Italie sont depuis quelque temps l'objet de recherches méthodiques de la part des archéologues. Après avoir recueilli pendant ces dernières années de précieux renseignements sur la Diane de Némi, l'Hercule de Tibur, la Junon Curitis de Faléries et la Diane Tifate de Capoue[1],

1) Cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVIII, p. 83-93 ; 1889, t. XX, p. 51.

ils viennent d'entreprendre des fouilles, tout au nord de la péninsule, sur l'emplacement du temple de *Jupiter Poeninus*. Dès le XVIII^e^ siècle, entre 1760 et 1764, un prêtre de l'hospice du Grand-Saint-Bernard avait déjà recueilli en cet endroit des objets de bronze, une vingtaine de tablettes votives et des centaines de médailles. Depuis lors, à différentes reprises, et surtout en 1837 et en 1838, on a réitéré les tentatives, mais sans succès. Enfin, en 1871 et en 1883, des efforts nouveaux furent faits et l'on retira encore de terre une grande quantité de bronzes et diverses inscriptions sur métal ou sur pierre. Le produit de ces dernières recherches est conservé et classé dans la collection de l'hospice, par les soins de M. le chanoine Lugon ; tout le reste a disparu ou bien se trouve mêlé, dans cette même collection, avec des objets de provenances très diverses. Ainsi, malgré ces explorations répétées, on ne savait rien de précis jusqu'en 1890 sur le temple même de Jupiter. La situation, les dispositions intérieures de l'édifice, le caractère de la divinité, le culte qu'on lui rendait, tous ces problèmes demeuraient encore obscurs. C'est pour essayer de les éclaircir que la Direction des Antiquités a chargé M. Ferrero de faire une exploration complète et définitive des lieux. Les *Notizie degli Scavi* ne rendent compte que de la première campagne de fouilles. Mais les résultats obtenus jusqu'à présent offrent déjà un grand intérêt et donnent bon espoir pour la continuation des travaux.

Sur le versant italien du Grand-Saint-Bernard, près de l'endroit où finit la montée régulière, on voit encore une partie de la route romaine taillée dans le roc. Il est aisé d'en suivre le tracé sur ur parcours de 80 à 100 mètres. Elle débouche sur une sorte de plateau qui porte le nom de *Plan de Jupiter* ou *de Joux*. Des rochers escarpés le dominent. C'est à l'est de cette esplanade, au pied même des rochers qu'ont été retrouvées les tablettes votives dans les fouilles antérieures. D'après cet indice, M. Ferrero conjectura que le sanctuaire ne devait pas être cherché ailleurs, et l'événement a justifié ses prévisions.

Bâtir sur cette plate-forme n'était pas chose facile. Les inégalités du sol durent être tout d'abord corrigées. Au lieu de s'at-

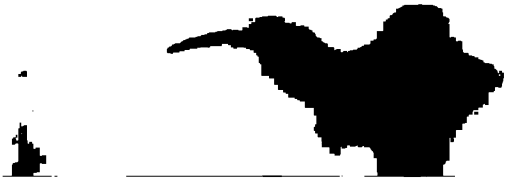
tarder à les aplanir, travail long et peu utile, les architectes romains préférèrent établir un sol artificiel en pierres taillées; par ce moyen le monument se trouvait plus élevé, et assis en même temps sur une base plus solide. Puis, afin de ne pas occuper une trop grande partie du plateau, ils entaillèrent le roc et y firent entrer un angle de l'édifice. Les fouilles ont permis de lever le plan du temple avec beaucoup d'exactitude. Il offre l'aspect d'un rectangle dont les grands côtés, à l'est et à l'ouest, mesurent $11^m,30$ et les petits côtés $7^m,40$. Un mur, dont les traces sont visibles sur le sol, en divisait la longueur en deux parties inégales. A l'intérieur, le pronaos a $2^m,45$ de longueur, la cella environ $6^m,15$, c'est-à-dire un peu plus de deux fois et demie la longueur du pronaos; la largeur commune est de $5^m,80$. Nous avons tenu à donner ces chiffres, pour bien faire saisir la petitesse du monument. On s'étonnera peut-être de ces dimensions si restreintes. Mais, répond M. Ferrero à qui nous empruntons ces détails, il faut se rappeler que ce sanctuaire n'était à vrai dire qu'une chapelle ou oratoire, où les voyageurs invoquaient Jupiter et déposaient leurs offrandes en passant. On n'y accomplissait pas de grandes cérémonies, et le concours des fidèles n'y fut sans doute jamais considérable. C'est isolément ou par petits groupes qu'ils se présentèrent toujours devant le dieu. D'ailleurs, on a vu que l'espace était mesuré à l'architecte, et que le choix de l'emplacement ne lui était pas laissé. En pareil cas, les constructeurs romains furent souvent contraints de modifier les usages et les formes traditionnelles. Et, s'il faut nous autoriser d'un exemple convaincant, les proportions singulières du temple de la Concorde, à Rome, s'expliquent de cette manière. Pris entre des rues et le pied du Capitole, l'architecte dut rogner sur la longueur pour augmenter la largeur. C'est encore par des raisons topographiques qu'on peut rendre compte d'une autre anomalie, dans la disposition du temple de Jupiter Poeninus. Il n'est pas orienté suivant la coutume; mais c'est au nord qu'est exposée la façade. Or, Vitruve nous rappelle[1] que « les édifices sacrés, lorsqu'ils

1) IV, 5.

avoisinent un chemin public, doivent être placés de telle sorte que les passants puissent les regarder et les saluer une fois arrivés en face ».

Un fragment jadis déterré, aujourd'hui remis en place, prouve que le temple était *in antis*, c'est-à-dire que les deux murs latéraux, dépassant la cella ou partie principale de l'édifice, s'avançaient jusqu'au niveau de la colonnade antérieure. Alors, au lieu de colonnes, on se servait de pilastres pour terminer les murs. C'est la base mutilée d'un de ces pilastres qui a donné le moyen d'éclaircir cette question. Poussant plus loin ses conjectures, M. Ferrero se demande si, en raison de la température rigoureuse à une telle altitude, la façade même n'était pas pleine et fermée par un mur avec une porte centrale. Pour vraisemblable qu'elle soit, cette hypothèse mériterait confirmation. La construction était en pierres ; on n'a trouvé aucune brique. Des revêtements et des corniches de marbre décoraient l'intérieur. Le toit était couvert de tuiles dont on rencontre souvent les débris avec les marques de fabrique; la plupart venaient d'Aoste. Et chaque ligne de tuiles se terminait par un antéfixe de terre cuite.

Les objets extraits de terre au cours des travaux, peut-être des ex-voto, sont en petit nombre et de mince importance. Il convient pourtant de signaler une assez grande quantité de monnaies gauloises et romaines. A part les empreintes sur briques et plusieurs lettres isolées sur des fragments de pierre ou de bronze, les fouilles n'ont donné aucune inscription. Les précédents chercheurs avaient été plus heureux ; nous avons pu examiner les tablettes votives par eux découvertes, et constater que la plupart ont été offertes par des soldats ou des vétérans ; la mine de ces ex-voto est sans doute épuisée. Aussi, en l'absence de tout document épigraphique, ne saurait-on se faire une idée satisfaisante, ni du dieu placé dans le sanctuaire, ni du culte qu'on lui rendait. Tout porte à croire qu'à une époque très reculée les peuplades de ces contrées adoraient sur la montagne une divinité tutélaire. Lorsque la domination romaine s'étendit jusqu'aux Alpes, les vainqueurs transformèrent cette vieille divinité italique, appelée *Penn* par quelques-uns, analogue peut-être au



Cacunus dont on a trouvé les traces dans les monts Sabins, et lui imposèrent le nom et la puissance de Jupiter. Beaucoup des ex-voto sont d'ailleurs dédiés *Poenino*, sans que Jupiter soit mentionné. Il est à remarquer que souvent des dénominations locales sont jointes au nom de Jupiter, par exemple : *Olympius*, *Vesuvius*, *Caelius*, *Tarpeius*, *Capitolinus*, *Fagutalis*, *Viminus* [1]. Or la plupart de ces épithètes, entre autres celles que nous venons de citer, sont tirées de lieux élevés. Et l'on en peut conclure que Jupiter était regardé comme le maître des hauteurs. Une inscription de Styrie le désigne même comme dieu des sommets : *Jupiter Optimus Maximus Culminalis*. Sa protection s'étendait sur tous ceux qui s'engageaient dans les montagnes. C'est lui qui les soutenait dans les fatigues de cette route longue et pénible et détournait d'eux les dangers. Aussi, arrivés au terme de la montée du *summus Poeninus*, les voyageurs éprouvaient le besoin de le remercier pour son assistance précédente et de la lui demander encore pour la seconde partie du trajet. Il faut avoir accompli cette ascension en hiver, lorsqu'une profonde couche de neige recouvre la terre, pour comprendre la joie des voyageurs en arrivant au temple de Jupiter Poeninus.

Les renseignements font défaut sur la construction du monument. On suppose qu'il remonte à l'époque où, la Rhétie conquise (15 av. J.-C.), de grands travaux de voirie furent entrepris dans cette région pour faciliter les communications avec la Germanie. La plus ancienne des tablettes votives dont on ait pu déterminer l'âge ne remonte qu'à Tibère. La date de l'abandon du sanctuaire n'est pas davantage connue; il fut détruit, selon toute vraisemblance, au x[e] siècle, lorsque saint Bernard de Menthon fonda son célèbre hospice, à 500 mètres de là environ, sur le versant suisse. Les matériaux servirent à la construction du nouvel édifice. Mais il faut se garder de croire que les Romains n'eussent pas, eux aussi, songé à procurer un asile aux voyageurs. A côté du

sur le *Plan de Jupiter*, s'élevait une *mansio*, refuge ou
ie, que notent l'Itinéraire d'Antonin et la Table de Peu-

[1] *Revue de l'Histoire des Religions*, 1888, t. XVIII, p. 78.

tinger. Même après la cessation du culte païen, cette maison hospitalière ne disparut pas. Il semble qu'elle subsistât au VIII^e^ ou au IX^e^ siècle, puisqu'on a déterré, parmi les monnaies gauloises et romaines, une pièce d'argent de Charlemagne ou de Charles le Chauve, et d'autres pièces carolingiennes. C'est pour remplacer la *mansio* romaine, délaissée peut-être et ruinée à son tour, que saint Bernard établit son couvent. Plusieurs problèmes sont donc encore à résoudre, et les fouilles ont plutôt éclairé la topographie du temple que son histoire. Mais elles ne sont pas terminées, et si elles réussissent dans la suite, comme en 1890, nous ne tarderons pas à bien connaître le *Plan de Jupiter* du Grand-Saint-Bernard.

Les fouilles de Pompéï se poursuivent sans relâche et avec autant de rapidité que les crédits le permettent. La dernière période a été assez fructueuse. Les efforts se sont portés sur deux points, vers le centre de la ville, le long de la *strada di Nola*, qui conduit à la porte du même nom, et au sud près de la *porta di Stabia*. En cet endroit, plusieurs inscriptions intéressantes pour la généalogie des familles de l'aristocratie pompéïenne ont été exhumées. Quatre fragments rapprochés les uns des autres et complétés par M. Sogliano à l'aide d'hypothèses presque certaines, nous apportent un renseignement nouveau sur l'état de la religion à Pompéï. Il s'agit d'une certaine Alleia, fille d'un *princeps coloniae*, qui se qualifie de *sacerdos Veneris et Cereris*. Vénus, on le sait, était en honneur dans le pays qui entoure Naples. Ces riantes contrées devaient un culte particulier à la déesse des plaisirs et de la beauté. A Capoue, à Baïes, à Sorrente, nous la voyons adorée. Pompéï la considérait aussi comme sa protectrice ; et, joignant au nom de la déesse celui de Sylla ou de son neveu Publius Cornelius Sylla, elle s'appela *colonia Veneria Cornelia*. Jusqu'à présent, néanmoins, on ignorait que Cérès et Vénus y eussent les mêmes prêtresses et les mêmes autels. Si les inscriptions l'attestaient pour Sorrente, Casinum, Sulmone, elles ne fournissaient à Pompéï que des *sacerdotes Cereris* ou des *sacerdotes* sans qualificatif. L'inscription d'Alleia ne manque donc pas d'importance. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner en voyant Cérès

unie à Vénus. De même que Bacchus, sous le nom de Liber, protégeait la virilité des hommes, Cérès-Libera favorisait la fécondité des femmes. Des attributions identiques n'ont pas tardé, comme il est naturel, à faire confondre les deux déesses.

Près de la *strada di Nola*, on a déblayé des maisons particulières. Les murs de plusieurs d'entre elles offrent des peintures dont on retrouvera la copie dans les *Mittheilungen*. C'est Phèdre et Hippolyte; la chute d'Icare; Marsyas, Pallas et les Muses; Hercule et les Hespérides; le départ de Chryséïs; Ulysse et Circé; Narcisse; le jugement de Pâris, sujets classiques, encore en bon état. Une autre représentation nous intéresse ici davantage. Elle surmonte l'autel d'une maison très spacieuse. On y voit le Génie familier, entouré de ses servants, en train de répandre une libation; mais il est deux fois reproduit. Pourquoi cette anomalie? Un graphite placé sous l'une des figures peut servir à l'expliquer. Il est ainsi écrit : EX SC. M. Mau lit : *ex senatus consulto* et croit que ces mots font allusion au sénatus-consulte grâce auquel le Génie d'Auguste pénétra dans les sanctuaires domestiques. Nous aurions donc ici à la fois le Génie de l'empereur et celui du maître de la maison escorté de sa famille. La forme et la grandeur des lettres, qui sont d'une bonne époque, autorisent encore cette manière de voir. Et la peinture de Pompéï vient confirmer fort à propos ce que nous disions plus haut de la diffusion de ce culte impérial.

Bien que le présent Bulletin soit surtout destiné à faire connaître les nouveaux renseignements fournis par les fouilles sur la religion romaine et les monuments du culte romain, nous ne croyons pas sortir de notre domaine en parlant aussi, à l'occasion, des temples grecs si nombreux dans le sud de l'Italie. Ils furent

sans doute par des Hellènes, pour adorer des divinités
. Mais, plus tard, lorsque Rome eut étendu sa domi-
les contrées méridionales de la péninsule, ce qui était
pays devint romain, la religion comme les institutions
e titre nous pouvons revendiquer les trouvailles faites
nde-Grèce. Aussi bien, et cette raison pourrait nous
les autres, les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des*

Religions doivent être tenus au courant de tout ce qui se découvre en Italie, au midi comme au nord, surtout quand les édifices retrouvés sont considérables. Tel est le cas de ceux qui viennent d'être remis au jour sur l'emplacement de l'antique Locri.

La colonie des Locriens Épizéphyriens, fondée selon toute vraisemblance au début du VII^e^ siècle, n'a pas toujours été bien identifiée. Grâce au duc de Luynes en particulier, on sait qu'elle était située en réalité sur la côte méridionale de la Calabre, un peu au sud de Gerace Marina, à 40 kilomètres environ au nord du cap Spartivento. En 1879, François Lenormant, voyageant dans cette contrée d'où il rapporta les matériaux de sa *Grande-Grèce*, avait remarqué dans les ruines de Locri une construction hellénique, que les gens des alentours étaient en train de démolir. L'Algérie n'est pas la seule à connaître les Vandales. Il informa la Direction des Antiquités.

Dix années s'écoulèrent sans qu'une étude scientifique de ces précieux restes fût entreprise. L'œuvre de destruction continua. Aussi, lorsqu'en novembre 1889 les fouilles furent décidées sur les instances de M. Petersen, premier secrétaire de l'Institut archéologique allemand, une bonne partie du monument avait disparu. Il en restait cependant assez pour que M. Orsi, chargé de conduire les travaux, et M. Petersen, aient pu, chacun de leur côté, reconstituer à peu près dans son entier le temple signalé par Lenormant. Ces deux mémoires, où se remarque la plus scrupuleuse exactitude, peuvent servir non seulement aux archéologues, mais tout aussi bien aux architectes. Toutes les pierres de l'édifice, pour ainsi dire, ont été mesurées. Et s'il y a parfois de petites différences entre les cotes indiquées de part et d'autre, on ne saurait guère s'en étonner dans un sujet où l'hypothèse est plus d'une fois nécessaire. Nous ne pouvons suivre les auteurs dans tous les détails de leur exposé; contentons-nous d'indiquer en peu de mots les résultats principaux qu'ils ont obtenus.

On cherchait un temple, on en a trouvé deux. Ils ne sont pas contemporains; mais l'un a remplacé l'autre. Le plus ancien, dont on ne soupçonnait pas l'existence, a été, on peut le dire, détruit par les architectes grecs chargés d'édifier à la même place le plus

récent. Ils déblayèrent le terrrain, laissant subsister toutefois les parties du vieux monument que le nouveau ne devait pas recouvrir. Peut-être une part des matériaux entra-t-elle dans la seconde construction ; mais il est certain que beaucoup de pierres et de moulures furent brisées en menus morceaux et formèrent un lit sur lequel reposent les dalles du temple postérieur. Grâce aux débris respectés, on a pu cependant tirer quelques conclusions sur le temple archaïque. Il ne semble pas tout à fait orienté ; mais regarde plutôt le sud-est. Il se peut qu'un double rang de colonnes ornât les deux façades. L'édifice était-il *périptère*? *hexastyle* ou *octastyle*? Les quelques fragments de colonnes retirés de terre ne permettent point de répondre avec assurance. La cella comprenait le *pronaos* et le *naos* sans *opisthodome*. Dans l'axe du *naos*, deux dés de pierre calcaire émergent du sol, le premier à peu près au centre, le second non loin du mur de fond. La seule supposition recevable est que nous avons là les deux bases destinées à supporter l'autel et le piédestal de la statue de la divinité adorée en cet endroit. Vu le caractère fort ancien du monument et la faible épaisseur des murs de la cella, on est amené à croire que les parties supérieures étaient en bois. Ce qui donne de la valeur à cette opinion, c'est qu'on a rencontré parmi les débris plusieurs morceaux de terre cuite peinte. On y devine les restes des ornements qui, à Locri, devaient décorer les frontons et les frises, tout comme ils couvraient le fronton des temples de l'Étrurie.

Le temple ionique élevé sur les ruines du dorique avait subsisté presque entier, nous l'avons dit, jusqu'à ces dernières années. Les deux tiers ont disparu aujourd'hui; on voit encore les endroits d'où les paysans des environs sont venus extraire des blocs de pierre. Ces longues fosses parallèles ou perpendiculaires indiquent la direction des grands côtés extérieurs, de la cella, du pronaos et de la façade principale, qui se rapproche plus de l'est que celle du temple précédent, sans être toutefois encore complètement orientée. Au fond de ces fosses s'étend un lit de craie sans mélange et compacte, non atteint par les destructeurs. Des sondages pratiqués sous les fondements encore existants ont prouvé que, là aussi, les pierres inférieures reposaient sur la craie. Voilà un

moyen très sûr de déterminer la direction, l'épaisseur et presque la longueur des murs. On ne connaissait pas jusqu'ici ce mode de construction des architectes anciens. Il est permis d'en conclure que le plus grand soin avait été apporté dans les travaux. Plus d'une preuve vient à l'appui de cette déduction : la solidité du soubassement, les fortes dalles si bien taillées et jointes qui pavent le pourtour, les clous de fer qui les réunissent, préservés de l'oxydation par une gaine de plomb fondu : tout, en un mot, témoigne de l'attention des architectes. Le tambour inférieur d'une colonne à vingt-quatre cannelures, avec plinthe et tore, et quelques autres fragments ont suffi à démontrer que l'ordre employé était l'ionique. On a pu constater en outre que le temple comptait six colonnes de façade et seize sur les grands côtés ; c'est-à-dire qu'il était *hexastyle périptère*. Ces colonnes, formées de tambours superposés et assez semblables par leurs dimensions à celles de l'Érechtheion d'Athènes, ont un gorgerin garni de fleurs, autour duquel se dressent d'élégantes fleurs de lotus et des palmettes relevées de teintes rouges. Des oves et des rais de cœur alternent dans la décoration du chapiteau. Si les dimensions de la cella ont pu être assez bien établies, on est réduit à des conjectures pour l'aménagement intérieur. Mais ce qui paraît hors de doute, c'est qu'ici, tout comme dans le temple ancien, on a retrouvé les pierres sur lesquelles reposait l'autel, juste au centre de la cella. Il est malaisé de rien conclure sur les parties de l'édifice au-dessus du chapiteau. Des fragments sculptés en grand nombre sont sortis de terre, mais si menus et détériorés qu'on est fort embarrassé pour les attribuer à la frise ou à la corniche. Les tuiles de la toiture se rencontrent fréquemment ; les architectes avaient apporté à préserver le temple le même soin qu'à l'élever.

Ce qui attirait l'attention des explorateurs, c'est surtout les sculptures des frontons. On eût pu, grâce à elles, connaître la divinité adorée en ce lieu. Malgré les recherches les plus diligentes devant la façade principale, on n'a rien rencontré. Les fouilles ont été plus heureuses à l'ouest où, dès les premiers jours, un beau groupe en marbre de Paros fut découvert à une faible profondeur. Tout autour, des fragments épars montrent que les sculptures

tombèrent jadis et se brisèrent. Les gros morceaux ont dû servir à faire de la chaux; mais celui-ci, sans doute assez tôt caché sous la terre, put échapper à la destruction. Il représente un fort cheval lancé au galop, sur le dos duquel un bel adolescent s'appuie plutôt qu'il n'est assis. La tête du cavalier a disparu. Une sorte de monstre marin, barbu, à tête et buste d'homme, à queue de poisson, semble soutenir de sa tête le poitrail et de sa queue l'arrière-train du cheval. Le style de tout l'ensemble paraît devoir le faire attribuer à un artiste ionien qui vivait à la fin du v^e^ ou au début du IV^e^ siècle avant J.-C. Un groupe semblable occupait l'autre côté du tympan; quelques débris sont seuls parvenus entre nos mains. M. Petersen fait en outre allusion à une statue de femme, dont il donne la reproduction. M. Orsi ne la mentionne même pas. Elle n'a pas été extraite pendant les fouilles; elle doit provenir cependant, d'après les témoignages recueillis, du temple de Locri. M. Petersen croit qu'elle occupait le centre du fronton occidental. Mais le marbre est fort endommagé, la tête manque, et il est difficile d'identifier ce personnage féminin.

Pour nous en tenir aux deux groupes, il faut sans doute les considérer comme représentant les Dioscures soutenus sur la mer par un Triton. Peut-on en inférer que ce temple leur était consacré ? Non, sans doute; autrement leurs images eussent occupé, à l'est, le fronton principal. Mais il est tout au moins permis de croire que les Locriens, qui attribuaient aux Dioscures tout le mérite de leur grande victoire sur les Crotoniates, au bord du fleuve Sagras[1], les avaient associés, lors de la reconstruction du temple, au culte de la principale divinité. Aucun fragment épigraphique n'ayant été tiré de terre, non plus que les sculptures de la façade orientale, il paraît impossible d'identifier cette divinité elle-même. Tite-Live[2] parle d'un sanctuaire célèbre de Proserpine chez les Locriens. Mais il le place hors de la ville; le nôtre est à l'intérieur des murailles et s'y trouvait déjà du temps de Pyrrhus dont s'occupe l'historien. D'ailleurs, en examinant un

1) Aujourd'hui l'Alaro, à 25 kilomètres environ au nord de Gerace.
2) XXIX, 18.

riche dépôt de terres cuites, formé des débris de l'ancien temple ou des ex-voto rejetés du nouveau, M. Orsi n'y a pas aperçu de figurines représentant Proserpine. Beaucoup d'entre elles au contraire, à cause du fruit et de la colombe qu'elles portent, pourraient s'interpréter en Aphrodite. La question reste donc pendante, sans qu'on puisse espérer la voir bientôt résolue. Une seule chose est certaine, c'est la grande vénération des Locriens pour cette divinité, puisqu'ils remplacèrent à la fin du v^e^ siècle, par un édifice plus beau, le temple antérieur de deux siècles et peut-être contemporain de leur venue sur les côtes du Bruttium.

Parmi les découvertes de ces dernières années, concernant la religion romaine, l'une des plus intéressantes a été faite en Afrique. Quoi que la publication en remonte à 1889[1], nous croyons devoir en entretenir les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*, à qui elle n'a pas encore été signalée. Il s'agit de quatre cent vingt-six stèles, entières ou fragmentées, exhumées en Tunisie, sur l'emplacement de l'ancienne Thignica, aujourd'hui Aïn-Tounga, près de Teboursouk. C'est par l'effet du hasard que la trouvaille eut lieu. L'entrepreneur chargé d'achever la partie de la route du Kef à Tunis, voisine d'Aïn-Tounga, déterra une première stèle couverte d'écriture et de représentations figurées. Les recherches qu'il entreprit alors furent couronnées d'un heureux succès, et donnèrent la plus riche collection de dédicaces à Saturne qu'on possède jusqu'à ce jour. Les textes de ce genre ne sont assurément pas rares, et la Proconsulaire, la Numidie et la Maurétanie en ont déjà fourni en quantité. Mais la plupart du temps ces inscriptions se rencontrent isolées, ou du moins réunies en petit nombre. Aïn-Tounga nous offre un ensemble considérable de monuments propres à jeter sur le culte du dieu un jour tout nouveau. MM. Ph. Berger et Cagnat les ont étudiés avec beaucoup de science. Nous résumerons ici leurs conclusions :

« Ces stèles, dont la hauteur varie de 60 centimètres à 1 mètre, étaient placées debout, l'extrémité inférieure enfoncée dans le

1) Cf. le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1889, p. 207-265.

sol, l'une à côté de l'autre et assez serrées. On n'a retrouvé aux environs aucune trace de construction, sauf peut-être celles d'un mur qui formait enclos ; ces ex-voto étaient donc disposés dans une sorte d'enceinte sacrée, à ciel ouvert, soit isolée dans la campagne, soit formant l'annexe d'un temple qui reste à découvrir. » Cette ressemblance qu'on a remarquée dans la disposition des pierres n'existe ni dans les inscriptions, ni dans les figures qui les couvrent. Certaines stèles ont une inscription accompagnée de diverses représentations. Parfois l'inscription est seule ; parfois, au contraire, elle fait défaut et il n'y a que des figures ; enfin, dans deux cas, la pierre est restée complètement nue, sans doute par suite de quelque hasard. On voit donc que la liberté la plus complète était laissée aux dédicants pour orner leurs ex-voto. Et cependant il est remarquable que la fantaisie ne se donnait pas libre carrière. Il y a comme un cercle de formules et d'attributs dont les lapicides d'Aïn-Tounga ne se sont pas écartés. On ne saurait s'en étonner pour les inscriptions votives dont la langue était presque immuable, où les termes consacrés ne pouvaient guère être modifiés au gré de chacun. Mais le fait est plus intéressant en ce qui concerne les sculptures. Il faut croire, et rien n'est plus naturel, que tous les symboles ici reproduits offrent quelque rapport avec le culte de Saturne. A ce titre surtout, la découverte d'Aïn-Tounga est précieuse.

Toutes les représentations ne sont pas claires, et certaines d'entre elles ne sauraient être déterminées avec exactitude. Mais il en est d'autres sur lesquelles il n'y a aucun doute à élever. Ce sont parfois de simples motifs d'ornementation, comme les fleurs, très nombreuses sur nos stèles ; plus souvent des attributs religieux, comme le croissant, la serpe, la pomme de pin, la grenade, le pavot, le raisin, la palme ; ou enfin des symboles de l'offrande présentée par les adorateurs, l'autel, le bœuf ou le taureau, la brebis ou l'agneau, les bucranes, les têtes de bœuf, les gâteaux. Les attributs religieux sont le plus souvent placés en haut de la pierre ; les autres à la partie inférieure. MM. Berger et Cagnat pensent que les stèles en elles-mêmes étaient des monuments

sacrés ; on les plaçait pour perpétuer le souvenir d'un sacrifice offert en accomplissement d'un vœu. Elles n'occupent pas l'intérieur d'un temple ; elles se dressent dans une sorte de *temenos*. Et cependant Thignica devait, selon toute vraisemblance, posséder un sanctuaire de Saturne. En effet, plus de la moitié des inscriptions (cent cinquante-deux sur deux cent quatre-vingt-dix-sept) sont dédiées par des prêtres du dieu. Pourtant cette enceinte sacrée ne leur était pas réservée, puisqu'une grande partie des dédicants n'ont pas exercé les fonctions sacerdotales. Il faut sans doute croire, vu le nombre de ces prêtres, que le sacerdoce était annuel, et que les fidèles tenaient à honneur d'avoir été revêtus de cette dignité, et la mentionnaient ensuite avec soin sur le monument consacré par eux. On peut même se demander si la cause de l'ex-voto n'est pas la dignité même que le fidèle vient d'obtenir. La formule *ob sacerdotium*, qui se rencontre sur plusieurs textes, donne quelque créance à cette hypothèse. Quant aux simples fidèles, leur offrande n'était qu'une action de grâces pour des faveurs reçues de Saturne.

Les prêtres d'Aïn-Tounga sont tous de naissance libre, sauf un seul qui se qualifie de *libertus*. L'ingénuité n'était donc pas requise pour remplir ces fonctions. Aucun des noms de ces dévots du dieu n'est purement indigène. Des surnoms, quelques gentilices même peuvent être identifiés avec des dénominations puniques, en tout cas ne témoignent pas d'une origine romaine. Mais un vocable latin les accompagne toujours. Et la plupart du temps les dédicants portent les *tria nomina*, ou du moins le gentilice et le surnom. « De tout cela, disent MM. Berger et Cagnat, il résulte que ce sanctuaire ne peut guère être antérieur à la fondation d'un établissement romain un peu important à Thignica, c'est-à-dire au milieu du IIe siècle. » L'examen des caractères épigraphiques conduit au même résultat. Les quatre cent vingt-six stèles ne doivent donc pas remonter au delà de la seconde moitié du IIe siècle ; peut-être même n'appartiennent-elles qu'au IIIe.

Carthage en disparaissant n'avait pas entraîné dans sa chute les dieux qu'elle adorait. Tanit et Baal-Hammon survécurent à

la grande cité. Au temps de l'empire romain, nous voyons qu'ils obtiennent encore un culte et des honneurs. Mais ils ont changé de nom et de caractère et revêtu parfois de nouveaux attributs. Carthage anéantie, l'Afrique n'avait plus les moyens de résister ni aux armées, ni aux mœurs romaines. Aussi l'assimilation fut-elle presque complète; et parmi tant d'inscriptions que l'Algérie et la Tunisie nous ont rendues, l'immense majorité, même parmi les monuments privés, est rédigée en langue latine, et porte l'empreinte du génie romain. Si Rome envahit tout, elle détruisit pourtant beaucoup moins qu'on ne serait tenté de le croire. Son soin inconscient, mais réel, fut de transformer, non de ruiner. On le constate surtout à propos de la religion. De même que les divinités italiques avaient pris un nouvel aspect au contact du panthéon hellénique, de même les dieux phéniciens se modifièrent et se confondirent peu à peu avec les dieux de Rome. Tanit est devenu Cérès et Baal-Hammon s'appelle désormais Saturne. Nous en avons une preuve manifeste dans les inscriptions d'Aïn Tounga. Sur toutes les stèles, en effet, le dieu est dit *Saturnus Augustus*. Or cette dernière épithète est réservée aux divinités romanisées. D'ailleurs, ce Saturne africain se distinguait tellement de l'autre, qu'une inscription de Tunisie était dédiée *Au Saturne Grec*, à Kronos. Les Africains se rendaient donc bien compte que leur Saturne était d'une nature particulière. De même que Baal-Hammon avait été, à l'époque punique, la grande divinité mâle adorée dans le nord de l'Afrique, Saturne reçut de préférence à tous les autres dieux un culte assidu en Proconsulaire, en Numidie et en Maurétanie. Tertullien le disait à ses contemporains : *Ante Saturnum deus penes vos nemo est.* Ce qui achève de prouver l'identité de Saturne et de Baal-Hammon, c'est que bon nombre de symboles qui se rencontrent sur les ex-voto d'Aïn-Tounga existent aussi sur des monuments élevés en l'honneur du dieu phénicien.

Cette découverte d'Aïn-Tounga nous éclaire donc à la fois sur le culte du Saturne romano-phénicien et sur la méthode employée par les Romains dans la conquête du monde. Nous l'avons déjà indiquée en parlant de Jupiter Poeninus. Ils s'attachaient à

conserver tout ce qui était compatible avec leurs lois et leurs idées. Or le panthéon romain, chacun le sait, était accessible à toutes les divinités étrangères. Les divinités orientales y entraient tour à tour depuis la fin des guerres puniques. Baal-Hammon y pénétra lui aussi sous le nom de Saturne. Rome s'était hellénisée du fait de la civilisation grecque, supérieure à la sienne. Mais, sous l'empire, lorsqu'elle se fut fait une civilisation propre, elle romanisa les peuples subjugués par ses armées.

Aug. Audollent.

LA RELIGION ET LE THÉATRE DANS L'INDE

Il y a juste un siècle — 1789 — que William Jones publiait sa traduction de *Çakuntalâ*, « qui peut être considérée comme le point de départ de la philologie sanscrite »[1]. Depuis, presque tous les drames sanscrits de quelque importance ont été publiés, traduits, commentés. Or, après ce travail séculaire, il y a dans l'histoire du théâtre indien plus d'obscurités que de certitudes, et plus d'aventureuses hypothèses que de faits vérifiés. Tournait-on dans un cercle? On a pu le craindre. Le récent ouvrage de M. Sylvain Lévi nous rassure[2]. Nous avons fait avec lui une étape décisive. Sans doute toutes les difficultés ne sont pas résolues, et il était impossible qu'elles le fussent : mais le chaos se débrouille, le plan général apparait, et nous entrevoyons enfin la possibilité d'obtenir, avec de la patience et de la méthode, une lumière satisfaisante Nous n'avons pas à exposer ici les résultats considérables de ce travail dans le domaine de l'histoire littéraire. Nous nous proposons seulement de grouper, en les résumant, les renseignements qu'il nous donne sur un fait digne d'attention : la connexité du théâtre et de la religion dans l'Inde.

La tradition indienne fait remonter aux dieux l'origine du théâtre. D'après le *Bhâratiya-nâtya-çâstra*, Brahmâ composa un nouveau Véda avec des éléments empruntés aux quatre autres : au *Rig* il emprunta la danse dramatique; au Sâma, le chant; au Yajus, la mimique; à l'Atharva, les passions. Ce cinquième Veda fut le Véda dramatique (*Nâtya-veda*). L'architecte des dieux, Viçvakarman, construisit une salle de spectacle, et le muni Bharata fut le directeur de ce théâtre divin. D'autres dieux concoururent à la formation de l'art nouveau en enseignant au muni diverses danses : Çiva inventa le *tândava*, Pârvati le *lâsya*, Krsna le *râsa-mandala*. Visnu est l'auteur des quatre *manières* dramatiques.

[1] Müller, *Ancient Sanskrit Litterature*, p. 1.
[2] *Théâtre Indien*, par Sylvain Lévi. (Bibl. de l'École des Hautes-Études,

Telle est l'origine légendaire du théâtre. Sur l'origine historique, nous n'avons aucun renseignement précis. Tout d'abord doit être écartée l'hypothèse qui fait du drame indien une importation hellénique : la réfutation que M. Lévi oppose à Windish, le meilleur avocat de cette mauvaise cause[1], est, croyons-nous, décisive. Si le théâtre est un produit indigène, ne pourrait-on supposer qu'il est ici, comme il l'a été ailleurs, un rameau détaché du culte, un provin de la liturgie? Certains faits appuient cette supposition. Une quinzaine d'hymnes védiques ont la forme de dialogues : tel de ces dialogues, comme celui de Yama et de Yami, est un embryon de drame. On sait aussi que des récitations avaient lieu durant la célébration des sacrifices : « A un sacrifice en l'honneur des mânes, que le sacrifiant fasse entendre le Véda, les traités des devoirs (*dharmaçâstra*), les légendes (*âkhyâna*), les histoires (*itihâsa*), les traditions (*purâna*), et les textes additionnels du Véda (*khila*) »[2].

Il fallait bien peu de chose pour que ces déclamations devinssent de véritables représentations théâtrales[3]. — Dans l'*açvamedha* et le *purushamedha* (sacrifices du cheval et de l'homme), un dialogue rituel a lieu entre les brahmanes officiants et les femmes du sacrifiant. Dans la cérémonie nommée *mahâvrata* prennent place de véritables petites scènes, des farces en raccourci : un Arya et un Çûdra se disputent une peau blanche taillée en rond (çveta*m* carma parima*nd*alam), en échangeant quelques paroles ; finalement le Çûdra se sauve et l'Arya le poursuit en le battant avec la peau. Un Brahmacârin et une courtisane s'injurient : « — Mauvais sujet! débauché! — Fi de toi, vile prostituée, torchon du village!... » La scène finale a lieu *bahirvedi*, dans la coulisse[4]. Ces quelques faits suffisent à établir l'existence dans la religion védique d'un certain élément dramatique, dont il importe de tenir compte dans la question des origines du théâtre indien.

L'influence de la religion sur le théâtre devient plus visible après l'établissement des cultes sectaires.

Le K*rsn*aïsme agit ici tout particulièrement. Fondée sur une sé-

1) E. Windish, *Der griechische Einfluss im indischen Drama*. Berlin, 1882.

2) *Mânavadharmaçâstra*, III, 232.

3) Dès avant l'ère chrétienne (bas-relief de Sanchi), les récitations épiques s'accompagnent de gestes, de danses, de chants. Plusieurs rhapsodes y prennent part. La lecture confine au théâtre. — Un des noms qui désignent le comédien, *Kuçîlava*, rappelle les fils de Râma, Kuça et Lava (Kuçîlavau) qui, dans le Râmâyana, vont de ville en ville chanter le poème de Valmiki.

4) Lâtyâyana, Çrauta-Sûtras, 4, 3, 10-17. — Weber, *Ind. Streif.* I, p. 64 sqq.

duisante légende d'héroïsme et d'amour, épriso de fêtes solennelles, de spectacles pompeux, de danses, de chants et de musique, la religion de Krsna devait naturellement faire une place à l'art dramatique. Le *Hari-vamça*, probablement antérieur aux drames classiques, décrit la *samudra-yâtrâ* (pèlerinage à la mer) célébrée par les Yâdavas, sujets de Krsna, après la mort d'Andhaka : les Apsaras dansent le *râsa* (ronde inventée par Krsna), en prenant la langue et le costume du pays ; elles représentent ensuite la mort de Kamsa et les autres exploits de Krsna. Le muni Nârada, chargé du rôle du bouffon, égaie l'assistance par des imitations burlesques.

Un trait de cette description est à retenir : dans ces fêtes qui ont lieu à Dvâravatî, capitale de Krsna, les Apsaras se servent de la langue du pays : cette langue était celle des Çûrasenas (pays de Mathurâ), dont Dvâravatî était une colonie. Or le plus important des quatre prâcrits, le seul même qui soit couramment employé dans les drames, est précisément la *çaurasenî*, le dialecte des Çûrasenas. Cette circonstance semble établir un rapport de filiation entre les anciennes représentations krsnaïtes et le drame classique. La vieille langue théâtrale n'a pas été expulsée entièrement par le sanscrit, et sa présence dans le Nâtaka en atteste les antécédents religieux.

Le Krsnaïsme n'a jamais cessé d'exercer une influence prépondérante sur l'évolution du théâtre indien : c'est lui qui, au XII[e] siècle, crée, avec le *Gîta-Govinda*, une forme nouvelle à mi-chemin entre l'hymne et le drame ; c'est lui qui, au XVI[e], fonde, avec le *Caitanya-candrodaya*, le théâtre apologétique ; c'est lui enfin qui a présidé à la naissance du drame populaire en langue vulgaire.

Le théâtre a trouvé auprès de Çiva la même faveur qu'auprès de Krsna. Çiva est le patron du drame classique. Il a inventé la danse violente, le *tândava*. Il est le roi des mimes (*nateçvara*), le grand mime (*mahânata*), il se plaît aux spectacles (*nâtyapriya*). Son épouse Pârvatî a inventé la danse légère et tendre, le *lâsya*.

Tout autres étaient les dispositions des religions hérétiques, à l'origine du moins. Les sûtras bouddhiques et jaïnistes interdisent sévèrement aux fidèles d'assister aux représentations dramatiques. Mais ces défenses furent vaines : il fallut pactiser avec le théâtre. On chercha tout au moins à le sanctifier, à en faire une école de vertu. Nous trouvons plusieurs mentions de drames bouddhiques ; un seul a survécu, le *Nâgânanda*, mais il n'était certainement pas une exception. Ce drame est un véritable sermon sur la charité. D'autres retraçaient probablement des scènes de la légende du Buddha, comme c'est aujourd'hui le cas dans les monastères du

Tibet et en Birmanie. Quant aux Jaïnistes, il existe plusieurs drames écrits par des auteurs de leur secte, et dont le sujet est pris dans les légendes jaïnas, par exemple, le *Râjimatiprabodha* de Yaçaç-candra, qui a pour héros l'Arhat Nemi.

Transformé ainsi en instrument de propagande, en auxiliaire de l'enseignement religieux, le théâtre l'est resté à travers les temps. Au xvi[e] siècle, le réformateur Caitanya — qui se prétendait une incarnation de Krsna, prêchait la foi comme seul moyen de salut et y admettait toutes les castes, — fit un usage systématique du théâtre pour répandre ses doctrines. Tous ses disciples s'évertuèrent à composer en l'honneur du maître des pièces, dont leurs bonnes intentions faisaient d'ailleurs le seul mérite. Le plus célèbre de ces drames, le *Caitanyacandrodaya*, dont l'auteur Kavikarnapûra est postérieur au grand apôtre d'une seule génération, met en scène Caitanya lui-même. Les réformateurs modernes ont suivi cette tradition. Le docteur de la Nouvelle Dispensation, Keshab Chander Sen, fit représenter en 1882 un drame, le *Nava-Urndâvana*, composé à sa demande par un de ses fidèles. Keshab en personne y jouait le rôle d'un jongleur et y exécutait divers tours symboliques, dont l'objet était de rendre sensible le syncrétisme religieux qui forme la base de sa doctrine : l'un d'eux consistait dans la combinaison instantanée en un seul signe de la croix, du croissant, de l'om, du trident çivaïte et du khunti vishnouite. On y voyait aussi une colombe expirante, figure du Christ, et une autre descendant du ciel avec, au col, un billet où se lisait : *Nava Bidhâner jai!* (Vive la Nouvelle Dispensation!)

L'existence de cette dramaturgie théologique n'a rien de surprenant : de tout temps, en effet, le théâtre religieux a été, entre les diverses formes de l'art dramatique, la plus populaire dans l'Inde. On ne saurait en douter, si on jette un coup d'œil sur l'histoire de la *yâtrâ*. Nous avons reconnu plus haut dans ces *mystères* du culte de Krsna les prototypes des grands drames classiques de Kâlidâsa et de Bhavabhûti. Mais ce nouvel art, trop savant et trop raffiné pour être autre chose qu'un divertissement aristocratique, laissa intact le vieux théâtre populaire. Monotone, enfantine, souvent grossière, parfois obscène, mais enracinée et vivace, la yâtrâ vit mourir d'épuisement le nâṭaka et lui survécut. L'histoire littéraire ne sait rien de cette vie obscure : mais de nos jours une nouvelle floraison a couvert le vieux tronc toujours plein de sève. De pieux et savants Brahmanes ont conçu l'idée d'un art nouveau, à la fois digne des gens instruits et accessible au peuple. Ils ont pris la yâtrâ, et en lui laissant ses cadres traditionnels et sa langue comprise de tous,

ils l'ont épurée et embellie sur le modèle du *nâṭaka*. *Kṛṣṇa*kamala Gosvâmin est le plus illustre réformateur de la yâtrâ : il a fait représenter, de 1860 à 1874, plusieurs pièces, où son ingénieux talent s'exerce sur le thème obligé des amours de *Kṛṣṇa* et de Râdhâ. Voici donc élèvé à la dignité de genre littéraire ce que la *Calcutta Review* appelait, en 1851, un « spectacle dégoûtant ». Rien d'artificiel dans ce mouvement : les yâtrâs sont en progrès constant, au témoignage des rapports officiels.

Ainsi se confirme sous nos yeux ce fait capital qui nous semble dominer toute l'histoire du théâtre indien, telle qu'elle nous est présentée dans le livre de M. Lévi. C'est la religion qui a créé et recréé le drame ; c'est du temple qu'il est sorti et c'est là aussi qu'il est retourné chaque fois qu'il a éprouvé le besoin d'un rajeunissement. L'Inde a raison dans sa légende : le théâtre lui vient des dieux.

Louis Finot.

LA LANGUE ORIGINALE

DES ACTES DES SAINTES PERPÉTUE ET FÉLICITÉ

M. l'abbé Duchesne (*Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1891, séance du 23 janvier) s'est proposé de démontrer que le texte grec nouvellement découvert du *Martyre de Perpétue* n'est pas l'original, mais une version du texte latin connu, version faite par un écrivain qui trop souvent tronque ce texte ou l'altère exprès, ou ne le comprend pas, ou plus simplement s'en écarte par des leçons fautives. Ce réquisitoire, encore plus ingénieux et spirituel que savant, m'a paru sévère à l'excès. Je vais essayer de justifier mon impression par quelques exemples.

D'abord pour les mutilations. L'écrivain grec en aurait pratiqué deux dès le prologue afin d'en affaiblir le montanisme. Mais premièrement, l'équivalent de *instrumentum* ne manque aucunement dans le grec. C'est χορηγεῖ. Et cet équivalent est bon, car *instrumentum* ne signifie pas ici, comme le veut M. Duchesne « pièces qui font autorité dans l'Église », mais « moyens de secours donnés à l'Église », comme le montre le contexte : *ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus*. Car les vertus, les effets du Saint-Esprit sont pour l'Église une sorte d'outillage, un moyen d'action, et non pas des pièces, des documents.

En second lieu, *lectione* n'a pas été non plus supprimé dans le grec. On lit à l'endroit correspondant μετὰ ἀγάπης, ce qui suppose la leçon *dilectione* : « nous les célébrons avec amour ». *Lectione* est une leçon redondante, car elle fait double emploi avec l'épilogue où le devoir de lire les vies des martyrs, aussi bien que les anciennes Écritures, est mentionné dans le latin comme dans le grec[1].

1) Il me semble que si le traducteur grec avait voulu affaiblir le montanisme du prologue, il aurait avant tout supprimé les mots suivants : *Nos qui sicut prophetias ita visiones novas agnoscimus*. Or, on lit en grec : « ἡμεῖς δὲ οἵτινες προφητείας καὶ ὁράσεις καινὰς δεχόμεθα. »

Maintenant les fausses leçons. Ἐκεῖ, au chapitre VI, aurait été mis à tort par le traducteur grec, qui aurait lu *illic* au lieu de la bonne leçon *illico*. Je ne vois pas du tout pourquoi, dans le contexte, *illico* serait préférable. Mais surtout je demanderai comment il se peut, si M. Duchesne a raison, que le ms. 17626 de la Bibliothèque nationale donne *ibi* (f. 66 r°), et confirme ainsi par un synonyme de *illic* la leçon du texte grec.

De même, il me paraît exagéré de dire que le grec défigure avec persistance le nom de l'esclave *Felicitas*. Φηλικητάτη est régulièrement l'équivalent grec d'un nom propre tout à fait voisin, *Felicissima*, féminin de *Felicissimus*, nom, comme on sait, porté à Carthage. De plus, l'assonance du mot grec avec le mot latin, surtout aux cas indirects, fait assez facilement comprendre que, dans un milieu bilingue, le premier de ces mots fût employé comme synonyme du second lorsqu'on parlait grec.

J'arrive aux contresens. Le grec en aurait fait un, par exemple, au chapitre X, en prenant des disques brodés sur des habits pour des sandales. Cela ne me paraît pas évident. Le mot en litige *calliculа* est, dans un *vetus glossarium* cité par Holstenius, la traduction de τροχάς, mot qui lui-même désignait des sandales en peau de chèvre pour les coureurs. De plus, le manuscrit de Salzbourg a, d'après Ruinart, non *calliculas*, mais *galliculas* qui signifie, d'après des *glossae antiquae mss.* mentionnées par Du Cange : *calceamenta pastorum*. (Cf. dans Marquardt, VII, p. 577, les *gallicae*, sortes de sandales.) Il est vrai que le même Du Cange signale aussi dans les même gloses, un autre sens de *callicula* ou *gallicula* : *signum vestis*. Mais tandis que *calliculae* pour sandales est un mot d'usage courant, je ne connais pour *calliculae*, dans le sens de *signum vestis*, que la glose de Du Cange. J'ai vainement cherché *callicula* dans le VII^e^ volume de Marquardt, pourtant si riche en ce qui concerne le détail des habits. M. Duchesne dit simplement que les anciens appelaient *calliculae* des disques brodés sur les habits. On aurait aimé savoir s'il l'affirme sur une autre autorité que la glose de Du Cange, qui lui-même ne donne pas d'autre exemple de *calliculae* que notre passage.

On peut d'autant mieux hésiter entre les deux sens que le latin met les *calliculae* tout à fait à part de la tunique : *vestitus distinc- candidam, habens* (et non *habentem*, qu'on attendrait plutôt dans ns de M. Duchesne) *multiplices calliculas*. Et plus loin : *discin- habens tunicam et purpuram..., habens calliculas multiformes*. nviens que ce dernier mot (dans le grec, ποικίλα) peut arrêter, noins un moment, car l'épithète *multiformes* semble, au pre-

mier abord, convenir plutôt à des broderies qu'à des chaussures. Mais l'objection se tourne en preuve, si l'on se souvient que Tertullien, dont la langue a été si souvent, et avec tant de raison, rapprochée de celle de notre texte latin, donne précisément à des chaussures cette même épithète, *De virginibus velandis*, XII : *calceum stipani multiformem*. Quand on pense aux efforts des commentateurs pour expliquer ces malheureuses *calliculae* par toutes sortes d'ornements d'habits (jusqu'à y voir des grenades, comme celles de la robe du grand prêtre juif), on éprouve un sentiment de gratitude pour le texte grec qui aujourd'hui met fin si simplement à l'embarras. Malgré la lumière qu'il nous donne, non seulement M. Duchesne a continué la tradition des *signa vestis*, mais il a, peut-être à l'occasion d'une correction aussi fâcheuse que gratuite des éditeurs anglais, accusé son traducteur grec d'avoir lu, non *calliculae* ou *galliculae*, mais *caligulae* que ne porte aucun manuscrit. Alors les particularités de cette chaussure militaire lui fournissent une argumentation que je juge inutile d'examiner. Enfin, il explique la remarque que Perpétue aurait faite des disques brodés, par la curiosité féminine. Observation psychologique amusante, mais je crois plutôt que dans ces sortes de visions, les détails, surtout ceux sur lesquels on revient avec une certaine insistance, ont un sens spécial, particulièrement un sens symbolique.

Puisque je viens de signaler un éclaircissement dû au texte grec, on me permettra d'en indiquer tout de suite un autre, dont personne encore à ma connaissance ne lui a fait honneur. Perpétue, frappée d'un coup de corne, tombe sur les reins, étend sa tunique sur ses cuisses, rattache ses cheveux defaits, puis se relève. Dans le texte latin (tel qu'il nous est donné par Holstenius d'après son manuscrit du Mont-Cassin, puis par Ruinart qui a utilisé les leçons de deux manuscrits de Salzbourg et de Compiègne), nous lisons, aussitôt après que Perpétue a fait retomber sa tunique sur ses cuisses : *Dehinc requisita, et dispersos capillos infibulavit*. Ce *requisita* est absolument inintelligible. Le grec dit : καὶ ἐπιζητήσασα βελόνην « ayant demandé une aiguille de tête ». En conséquence, ajoutez en latin le mot *acu* devant *requisita* et tout redeviendra clair[1].

1) Le no 17626 de la Bibl. nat. porte (fol. 71 v°) *Dehinc a quo recurrit*, leçon inintelligible, mais qui ne peut être que l'altération de *acu requisita*. Ce ms. d'après M. Aubé, qui l'a signalé à l'attention, ne serait pas le même que celui de Compiègne employé par Ruinart ; au contraire, d'après M. Duchesne, ce serait le même. Alors Ruinart n'en aurait pas très soigneusement relevé les variantes

De plus, le fait que « l'aiguille de tête » a disparu des manuscrits latins connus, moins un, où la mention en est demeurée inintelligible, et surtout le fait reconnu par M. Duchesne, que la mention de Thuburbo le Petit a disparu à tort de tous les manuscrits latins connus, ces deux faits montreraient que le texte grec, au cas où il serait une traduction, serait une traduction faite d'après un texte latin plus ancien que celui que nous connaissons actuellement et par conséquent antérieur aux divergences souvent si remarquables entre ces textes latins. Ainsi, d'une manière générale, les leçons du texte grec seraient préférables. Elles le seraient surtout lorsqu'elles s'accordent avec le texte latin n° 17626 de la Bibliothèque nationale, plus ancien que les autres, puisqu'il a conservé quelques traces du mot *acu*.

D'autres contresens viendraient de ce que notre grec aurait ici pris des nominatifs pour des ablatifs, et là fait de *discincta* le synonyme de *cincta*. Enfin, dans un certain endroit, il aurait à la fois tronqué, bouleversé et mal traduit son texte parce qu'il n'y aurait rien compris. Ignorance assez surprenante chez un homme qui, d'après M. Duchesne lui-même, vivait dans un milieu bilingue et était si familier avec la langue latine qu'il a fait passer dans son écrit des mots latins. Aussi laisserai-je absolument de côté la question de *cincta* et de *discincta* pour me borner à dire un mot des deux autres endroits.

C'est au chapitre xx que le traducteur grec, pour n'avoir rien compris à un épisode, l'aurait à la fois mutilé, bouleversé et défiguré par un contresens spécial. Mais les manuscrits latins de Salzbourg et de Compiègne [1], aussi bien que le texte grec, font paraître pour la première fois les deux martyrs dans l'amphithéâtre sans qu'il soit question de filets. Ce qu'il y aurait ici à faire, ce serait, par la critique des différentes leçons, un essai de reconstruction du texte de cet épisode, et je ne suis nullement certain que cet essai serait défavorable au grec.

Un mot enfin sur le prétendu contresens du chapitre xviii. On veut obliger les martyrs à revêtir des costumes sacerdotaux. Dans le grec, c'est Perpétue qui refuse pour tous et obtient du tribun

significatives. J'ai déjà signalé *ibi* pour *illico*. Je citerai encore (toujours parmi les passages de notre opuscule examinés par M. Duchesne), fol. v° 64, *narravit* au lieu de *narrabit*, ce qui s'accorde avec le grec διηγήσατο (ch. ii). Il faut alors traduire « à partir du moment de leur arrestation elle a raconté... »

1) En y ajoutant celui de la Bibl. nat., au cas où il ne serait pas identique avec celui de Compiègne. Il porte fol. 70 : *spoliatae promovebantur*, Ruinart indiquant dans ses variantes *dispoliatae*.

gain de cause. C'est ainsi qu'au chapitre XVI cette sainte, qui est évidemment l'héroïne de l'opuscule, avait de même (et cela dans les deux textes) répondu pour tous au tribun et obtenu de lui gain de cause. Ici, dans le texte latin, ce seraient tous les martyrs qui répondraient, comme le montre avec évidence le mot *dicebant*, tandis que le grec a le singulier ἔλεγεν. Mais le ms. 17626 de la Bibliothèque nationale donne *dicebat*, et l'édition d'Holstenius, telle que je la trouve reproduite dans Munter, en fait autant. Je crois donc que la phrase latine *generosa illa in finem usque constantia repugnavit*, qu'il faille ou non en modifier le texte, se rapportait au moins primitivement à Perpétue, et que la phrase grecque ἀλλ' ἡ εὐγενεστάτη ἐκείνη Περπετούα παρρησίᾳ ἠγωνίσατο ἕως τέλους donne le vrai sens.

Je ne veux tirer de ces quelques exemples, choisis entre beaucoup d'autres pour plus de brièveté, qu'une conclusion. Notre écrivain grec (à supposer qu'il soit traducteur) n'est donc pas tout à fait aussi ignorant et aussi contempteur du texte que le pense M. Duchesne. Peut-être aussi m'accordera-t-on, qu'avant de se prononcer sur le fond de la question, une comparaison détaillée des variantes latines entre elles et avec le texte serait nécessaire? Les quelques exemples auxquels j'ai dû me borner à cause de la brièveté qui m'est imposée pour le moment, ne me permettent pas d'étendre plus loin mes conclusions. Pourtant, s'il faut absolument manifester une préférence, je dirai que je crois, avec les éditeurs anglais et avec M. Harnack, pour plusieurs raisons que je ne puis développer maintenant, à la priorité du texte grec.

L. Massebieau.

20 juin 1891.

REVUE DES LIVRES

F. Max Müller. — **Physical Religion. — The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1890.** Londres, Longmans, Green et Cie. — 1 vol., 1891.

Ce volume de l'infatigable promoteur de la science des religions comparées est de lecture agréable et instructive. Il contient la seconde série des *Lectures* ou conférences faites par M. Max Müller à l'Université de Glasgow dans les premiers mois de 1890. On sait qu'une fondation due à l'intelligente libéralité de lord Gifford a doté les Universités écossaises des moyens d'entretenir une institution de conférences annuelles roulant sur les études de *Théologie naturelle*, terme qui inclut toutes les questions historiques et philosophiques dont la religion peut être l'objet. L'histoire religieuse rentre évidemment dans ce très large cadre, et les *Trustees*, d'accord avec le Sénat de l'Université de Glasgow, ont chargé le célèbre professeur d'Oxford d'une quadruple série de conférences dont le volume que nous signalons est la seconde. La première fut donnée en 1888 et parut en 1889 sous le titre de *Natural Religion* (cf. *Rev.*, t. XX, p. 228 sq.).

M. Max Müller distingue, dans ce qu'il appelle *Religion naturelle* et ce qu'il ne faut pas confondre avec la doctrine de pur déisme que le XVII^e^ siècle connut sous ce nom, trois grandes manifestations en rapport avec les trois différents aspects sous lesquels on peut considérer son objet, soit dans la nature, soit dans l'homme ou plutôt dans l'humanité, soit dans le moi individuel. De là une triple exposition, Religion de la nature ou *Physical* (ce que nous appelons plus volontiers *Naturisme*), Anthropologique et Psychologique. Le premier volume était introductif, développant les principes, les méthodes, les prolégomènes. Le volume actuel renferme donc le premier des trois enseignements annoncés.

C'est, comme on doit s'y attendre, une œuvre de vulgarisation, mais on peut y ajouter l'épithète « aristocratique ». Le premier lecteur venu ne pourrait en effet se retrouver toujours dans les dissertations du savant indianiste malgré leur clarté limpide et le soin que l'auteur a pris de se mettre à la portée d'un auditoire non spécialiste. Mais il s'adresse admirablement à toute cette classe

qui en Angleterre participe plus ou moins à la *scholarity*, à ce que nous appelons chez nous « le monde universitaire » et qui a besoin d'être initié à une branche de connaissances pour laquelle il éprouve des sympathies ou des défiances, mais dont il connaît à peine l'*a*, *b*, *c*. N'aurions-nous pas le droit de dire à ce propos : C'est tout comme chez nous!

En France, nous avons plutôt à lutter contre une indifférence résultant d'une éducation trop exclusivement littéraire et tenue soigneusement à l'écart de toute discussion religieuse. En Angleterre et particulièrement en Écosse, on aurait plutôt à lutter contre un pli d'esprit traditionnel provenant de ce que l'histoire religieuse est moulée depuis longtemps dans une forme biblique, ou du moins prétendue telle, et très peu ouverte aux postulats non plus qu'aux résultats des recherches d'ordre purement scientifique. On peut s'en apercevoir aux précautions extrêmes dont s'entourent habituellement les laborieux pionniers anglais de l'histoire religieuse pour communiquer à un public très intelligent, mais très susceptible sur certaines questions, le fruit de leurs investigations. M. Max Müller lui-même a dû, doit encore se soumettre à cette condition, quand même on peut s'assurer, précisément en lisant le nouveau volume, qu'un grand progrès s'est opéré en Angleterre et en Écosse au point de vue de la tolérance de l'opinion. Celle-ci se familiarise peu à peu, et même elle les adopte insensiblement, avec des idées qui eussent naguère soulevé des tempêtes. Se rappelle-t-on les colères, aujourd'hui difficiles à comprendre, que suscitèrent en leur temps les innocents *Essays and Reviews* et les études bibliques de l'excellent évêque Colenso?

Il n'y a que justice à dire que ce progrès est dû pour une très grande part à la prudence, à la modération de bon goût et à l'habileté littéraire de M. Max Müller.

A ceux qui ont suivi depuis l'origine les travaux du professeur d'Oxford, le présent volume n'a pas grand'chose à apprendre. Il serait plutôt intéressant parce qu'il leur permet d'observer des modifications qui se sont introduites sur quelques points importants dans les idées connues de l'auteur. Lui-même, dans une courte préface, nous en avertit avec une louable franchise :

« Devant conférencer en face d'un auditoire académique, je me suis senti « tenu d'être aussi clair que possible, même au risque de devenir ennuyeux en « enfonçant le même clou plus d'une fois. Je ne pouvais non plus, si je voulais « placer le sujet devant mes auditeurs sous une forme complète et systéma- « tique, éviter de répéter çà et là ce que j'avais écrit ailleurs. Le lecteur atten- « tif trouvera toutefois qu'en rétablissant ce que j'avais dit auparavant, j'ai « souvent eu à modifier ou à corriger mes assertions antérieures. J'espère que « le temps ne viendra jamais où je ne pourrai plus dire : Nous vivons et ap- « prenons. »

Nous signalerons deux ou trois de ces modifications qui nous ont particulièrement frappé. Quelques mots d'abord sur l'ensemble du livre.

L'auteur se propose d'étudier, en prenant rigoureusement les faits pour base d'induction, l'évolution de l'idée religieuse telle qu'elle est suggérée à l'homme par le spectacle de la nature et les relations de genres si divers qu'il doit soutenir avec elle. Car elle est à la fois sa mère, son alliée et sa terrible ennemie.

Il pense qu'on ne peut étudier cette évolution de plus près et avec plus de sécurité que dans les monuments religieux de l'Inde, surtout dans le Véda qui est son terrain familier. Sans partager l'illusion de ceux qui attribuèrent à ce livre fondamental de la religion de l'Inde une antiquité fabuleuse, il maintient pourtant contre certaines théories récentes le caractère très primitif et très antique d'une partie du recueil, et il estime qu'on ne peut suivre nulle part, avec plus de certitude et de facilité, le mouvement ascensionnel de la croyance religieuse que dans le culte du feu, d'Agni, tel qu'on peut le graduer en suivant les étapes qu'il parcourt dans le recueil sanscrit, depuis l'adoration du phénomène naturel tenu pour animé et personnel jusqu'à cet épanouissement où le dieu igné trône sur le monde entier comme Dieu unique ou du moins maître et directeur des autres divinités. Il est donc d'avis, et c'est ici que nous ne saurions partager tout à fait son point de vue, que le monothéisme a pu être, moyennant une transition continue, le dernier mot du polythéisme physique ou naturiste.

Mais cette critique théorique mise à part, on ne peut que rendre hommage au talent magistral avec lequel l'auteur décrit : 1° la *Biographie* d'Agni, soleil, feu, foyer, éclair, étincelle, caché dans le bois ou la pierre, immortel, ami, auxiliaire, père, sacrificateur et médiateur entre le ciel et les hommes; 2° Agni se détachant peu à peu de sa matérialité pour prendre rang parmi les dieux et même arriver à la suprématie, de telle sorte qu'à la fin il est créateur, législateur et juge; 3° la comparaison de cette religion indienne d'Agni avec le culte du feu dans d'autres religions, en Perse, en Égypte, en Grèce, en Italie, à Babylone; 4° la mythologie d'Agni, les légendes dont il est le centre ou le héros, les coutumes encore en vigueur tout près de nous où les vieilles notions aryennes de la divinité du feu survivent à leur disparition dans les couches les plus civilisées du monde moderne. Les dernières conférences roulent sur d'autres dieux-nature, dont le culte offre des analogies de développement avec celui d'Agni, et sur l'utilité de ces études comparatives qui nous éclairent sur plus d'un point important de la religion contemporaine, par exemple sur les miracles dont se vantent toutes les religions existantes, bien que condamnés par Mahomet, par Bouddha et par le Christ, et sur la tendance de toutes les grandes religions à *miraculiser*, si j'ose employer cette expression, la naissance de leurs fondateurs.

Ici nous voyons une preuve éclatante de ce que nous avancions tout à l'heure en parlant du progrès accompli dans le monde universitaire en fait de tolérance dogmatique. Il y eut un temps, qui n'est pas encore si éloigné, où même avec son talent et sa modération de langage, M. Max Müller n'aurait pu toucher à de

pareilles questions sans soulever un *tolle* formidable. Nous n'avons pas ici à prendre parti pour ou contre ses conclusions. Nous nous bornons à constater cet indice réjouissant d'une profonde modification dans le tempérament religieux de nos voisins.

Des appendices intéressants complètent le volume, un entre autres qui traite avec indépendance la question si souvent obscurcie par le parti pris, dans un sens comme dans l'autre, des rapports entre le christianisme et le bouddhisme.

Quelles sont les modifications que l'illustre indianiste a proposées lui-même à ses vues antérieures?

Nous ne comptons pas les énumérer toutes, et d'ailleurs nous ne sommes pas certains de les avoir toutes remarquées. N'avons-nous pas tous grandi scientifiquement à l'école de M. Max Müller et les changements, imperceptibles à nous-mêmes, que nos vues premières en fait d'histoire religieuse ont pu subir, ne se sont-ils pas produits plus d'une fois et sous le même mode insensible chez celui qui fut le plus célèbre initiateur dans cette science nouvelle? Il en est pourtant quelques-uns que nous sommes bien aises de relever.

Par exemple, l'honorable professeur restreint, comme on va le voir, la définition qu'il avait longtemps donnée de la religion en la résumant dans la perception de l'infini. On lui avait fait observer, et ce me semble avec raison, que la notion de l'infini était une abstraction qui n'avait en soi rien de nécessairement religieux. L'espace est infini, le temps est infini; qui a jamais songé pour cela à rendre un culte à l'espace et au temps? C'est que l'espace et le temps en eux-mêmes sont des formes vides et qui n'acquièrent une certaine consistance qu'à la condition d'être le lieu et la durée de quelque chose. Est-ce l'infini que perçoivent dans les objets naïvement choisis de leur adoration les peuples enfants ou arriérés? Pourtant il est incontestable que l'infini, dès qu'on est en état de le concevoir, fait partie intégrante des attributs que l'homme réfléchi applique à l'objet souverain de sa foi religieuse. Il vient un moment où un Dieu fini, borné, limité, donc restreint, donc imparfait, donc dominé, n'est plus un Dieu réel. Il résulte de là que l'infini compte sans doute, à partir de ce moment, parmi les notions inséparables de l'objet de la croyance religieuse; mais qu'il doit être la qualité, la supériorité, la prééminence, comme on voudra, d'une réalité, c'est-à-dire de l'être réel qui est l'objet de la croyance. Alors il contribue à la nutrition du sentiment religieux. Mais, pris isolément, il n'est qu'un adjectif qui réclame son substantif.

M. Max Müller a été visiblement frappé par ce genre de critiques, puisqu'il reconnaît la nécessité de mieux préciser, en la restreignant, la définition de la religion. « C'est, dit-il p. 294, la perception de l'infini en tant qu'elle peut influencer la conduite morale de l'homme. » En réalité, c'est la souveraineté de l'ordre moral qui s'exprime dans cette nouvelle formule, et nous ne voulons pas y contredire. Seulement nous craignons qu'à une définition trop large ne succède maintenant une définition trop étroite. Il n'est pas douteux pour nous que

la tendance religieuse et la tendance morale dans l'homme sont faites pour s'unir et se confondre. Les religions supérieures doivent précisément leur supériorité à cette fusion plus ou moins complète. Mais une définition rigoureuse de la religion doit embrasser tous les phénomènes religieux de tout genre, depuis les plus grossiers jusqu'aux plus élevés. Il est une quantité de ces phénomènes, surtout aux étages inférieurs, qui n'ont décidément rien à faire avec la moralité, ou qui plutôt la déferaient. A l'origine, religion et morale sont absolument distinctes. La morale, c'est ou la notion ou la mise en pratique de ce qu'on doit; la religion, c'est l'effort tendant à mettre en harmonie la vie de l'homme avec l'univers tel qu'il le conçoit, vaste ou restreint. L'esprit croit discerner de l'esprit dans et à travers les faits de la nature, et, dans la conscience de son affinité avec cet esprit supérieur, il cherche à s'unir à lui, à communier avec lui, à s'identifier, s'il se peut, avec lui. Combien de rites bizarres, appartenant aux formes de religion les plus antiques, n'ont d'autre origine que le besoin que l'adorateur éprouve de « faire » comme le dieu qu'il adore et de vivre au moins partiellement de la même vie! Il n'y a là aucune idée morale proprement dite, il y a un besoin, et aussi une joie mystique (chose trop oubliée des théoriciens), besoin et joie qui sont *sui generis*, qui sont religieux, mais non spécifiquement moraux, pouvant même s'associer à des immoralités révoltantes. C'est plus tard que viendra le rapprochement, puis la conjonction, puis enfin la fusion de la religion et de la morale. En effet, cette recherche de l'harmonie entre lui et l'univers, qui est l'instinct primordial d'où la religion est sortie, cette recherche, quand la conscience morale et ses impérieuses exigences seront développées, poussera l'homme à postuler l'harmonie aussi bien entre lui et le principe souverain de la loi morale qu'il la postulait primitivement entre son bien-être ou sa sécurité et les forces antagonistes de la nature. L'Évangile n'est une grande religion, et selon nous la première, que parce qu'aucune autre n'a au même degré ramené à des conditions strictement morales la communion positive de l'homme avec le principe vivant de toutes choses.

On avait aussi, dans le temps, reproché à M. Max Müller de trop accorder à l'influence des mots sur l'évolution des idées religieuses, comme si les mythologies n'avaient dû leur éclosion qu'à des jeux de mots mal compris ou détournés de leur premier sens. Depuis lors, dans un traité très philosophique, *The Science of Thought* (1887), le professeur d'Oxford a développé son vrai point de vue. Pour lui, il n'y a pas plus de pensée sans parole qu'il n'y a de parole sans pensée. Les deux sont un, ce sont les deux faces d'une même et unique réalité. Sans entrer dans la discussion de cette théorie que tant d'observations recommandent, nous devons conclure des explications fournies qu'il ne s'agissait que

> stion de mots et que M. Max Müller n'a jamais prétendu séparer le
> it du langage de celui de la pensée. Le livre dont nous parlons con-
> eurs déclarations qui éclaircissent définitivement ce malentendu. C'est
> on vidée.

Peut-être serions-nous plus revêches si nous avions à nous prononcer sur la genèse du monothéisme telle que l'auteur croit pouvoir la déduire de l'évolution ascendante de l'idée que ses adorateurs se font d'un dieu-nature. A l'origine simple phénomène naturel tenu pour animé, il s'élève insensiblement à la hauteur d'un être suprême, créateur et tout-puissant. Nous ne nions pas l'ascension qui est documentée, prouvée par des textes formels. Nous contestons seulement qu'un véritable monothéisme sorte de là. Il nous semble que le monothéisme ne peut avoir que deux séries d'antécédents. Ou bien l'intelligence humaine s'élève à la conception de l'unité de l'univers et par conséquent de son principe central ou souverain, c'est la genèse philosophique ; ou bien parmi les dieux il en est un que certaines particularités de caractère isolent de tous les autres, poussent ses adorateurs à adorer tout seul, pour lui plaire, parce qu'il n'aime ni la compagnie de ses similaires, ni le partage des honneurs. Cette monolâtrie, rigoureusement pratiquée, doit aboutir au monothéisme. C'est ainsi que le peuple d'Israël devint monothéiste, et depuis lors, à la différence du monothéisme philosophique, on put dire qu'il y avait une religion monothéiste populaire. La suprématie de tel ou tel dieu-nature, qui d'ailleurs, au sein du même peuple, se transportait à chaque instant de l'un à l'autre, n'a jamais été un véritable monothéisme, et les faits l'ont plus que prouvé.

Malgré ces critiques, nous saluons avec sympathie la publication de ce nouveau livre du vaillant et infatigable lutteur. Il est de ceux dont la jeunesse est inépuisable. Il y a dans ce dernier ouvrage autant de verve et d'aimable humorisme, joint à un savoir qui s'accroît toujours, qu'on en pouvait trouver dans ces belles études qui jetèrent tant d'éclat il y a quelque trente ans sur leur auteur et sur la science spéciale dont il était le promoteur, le « cultivateur en chef ». C'est par de tels écrits que la science des religions se propage et se légitime. Nous attendons les séries suivantes avec la confiance et la curiosité les mieux justifiées.

ALBERT RÉVILLE.

E. S. HARTLAND. — **The science of Fairy Tales.** *An inquiry into fairy mythology.* — Londres. Walter Scott, 1891, in-12, VIII-372 p.

Le principal objet de ce livre, dit l'auteur, est de faire connaître aux lecteurs qui ne sont pas spécialistes, les principes et la méthode qui guident les recherches dans l'étude des traditions populaires, en les appliquant à l'analyse de quelques-uns des contes et des légendes les plus remarquables des peuples celtiques et germaniques, où les fées et les lutins jouent un rôle important. En

réalité, si l'ouvrage de M. Hartland est, par son extrême clarté, accessible au grand public, il ne s'en adresse pas moins à la fois aux mythologues de profession et aux historiens de la littérature populaire. C'est à l'étude des contes de fées de l'Europe septentrionale que M. *H.* s'est spécialement attaché dans ce volume, mais sa méthode même l'obligeait à de continuels rapprochements avec les superstitions, les récits légendaires, les pratiques rituelles que l'on rencontre chez les autres peuples civilisés et chez les sauvages actuels. Les défauts de nombre de travaux sur le folk-lore européen, tout remplis d'ailleurs de renseignements intéressants, proviennent en grande partie de ce que leurs auteurs n'ont pas su délimiter nettement le champ de leurs recherches. M. *H.* a évité ce danger et le sujet véritable de son livre est beaucoup moins étendu que son titre « La science des Contes de fées » ne pourrait le faire supposer. Il a restreint l'étude analytique et critique qu'il a entreprise des contes populaires germaniques et celtiques à un petit nombre de types nettement caractérisés : la femme qu'on vient chercher pour assister une fée qui accouche ; le changelin ; les vols commis au détriment des fées ; le mortel emmené dans le monde des fées ; les femmes-cygnes. Ces divers types de contes appartiennent à une même famille, aussi y a-t-il dans ce livre une réelle unité, malgré la diversité apparente des sujets qui y sont traités.

Suivant la définition de M. *H.*, il faut entendre par contes de fées des récits traditionnels qui, sous leur forme actuelle, ne se rapportent pas à des êtres tenus pour divins, mais où le surnaturel joue un rôle essentiel ; il faut exclure de ce groupe les légendes cosmologiques et les légendes nationales. La manière de raconter varie peu d'un peuple à l'autre ; les conteurs s'efforcent en effet de rester fidèles autant qu'ils le peuvent au texte même des légendes qui se sont transmises de bouche en bouche depuis un passé inconnu, et les thèmes traditionnels sont à peu près partout les mêmes.

M. *H.* divise les contes de fées en deux classes : les *Sagas* et les *Märchen*. A la première classe appartiennent tous les récits d'événements qu'on croit, ou qu'on croyait du moins il y a peu d'années encore s'être passés réellement. Les êtres surnaturels y tiennent d'ordinaire une place importante et ils sont habituellement rapportés à quelque endroit déterminé. On voit que beaucoup d'autres récits peuvent, par conséquent, être rangés parmi les *Sagas* à côté de certains contes de fées. Les *Märchen* sont, au contraire, des histoires que l'on raconte simplement pour s'amuser ; *Cendrillon* et le *Chat botté* appartiennent à cette classe. Ils peuvent renfermer le récit d'événements que d'autres peuples, à un état de civilisation différent, regardent comme des événements réels ; mais ils ne sont plus naïvement et littéralement crus ni par ceux qui les racontent ni par ceux qui les écoutent. Il semble que la *Saga* soit la forme primitive des contes et que les *Märchen* ne constituent qu'une forme dérivée. On retrouve dans les contes de tous les pays, quelle que soit la catégorie où il faille les ranger, les mêmes incidents et souvent les mêmes intrigues. Les conteurs vivent

sur un même fond de croyances communes à toutes les races. Ces croyances, qui survivent encore dans le folk-lore européen, sont celles mêmes auxquelles sont attachés actuellement les sauvages. L'animisme, la croyance à la transformation des hommes en animaux ou en plantes et des animaux en hommes, la croyance à la sorcellerie et à la magie symbolique, le totémisme, tels sont quelques-uns des éléments essentiels de la pensée scientifique des sauvages et de l'imagination des conteurs gallois, arabes ou scandinaves. Les contes de fées sont les témoins parmi nous d'un état de civilisation que nous avons traversé et que depuis longtemps nous avons oublié.

Le pays des fées ressemble beaucoup par son organisation à celui des hommes; ses habitants se marient, parfois entre eux, parfois avec des mortels; ils ont des enfants et lorsque leurs femmes sont sur le point de les mettre au monde, ils vont chercher pour les délivrer des accoucheuses parmi les hommes. Ils enlèvent aux hommes leurs enfants et leur laissent à la place leurs misérables avortons, ils enlèvent les femmes et leur substituent des blocs de bois animés par un art magique, ou bien quelqu'une d'entre les filles du pays mystérieux. Les fées deviennent parfois les captives des hommes, mais si elles les épousent, les unions ne sont pas de longue durée, et il faut que le mari suive sa femme dans le monde surnaturel d'où elle est sortie, et la reconquière au prix de rudes épreuves. Mais c'est là un incident qui ne se retrouve pas dans tous les récits; il ne semble donc pas que cette nouvelle conquête soit toujours possible. D'autre part, ceux qui pénètrent dans le pays des fées et partagent leur nourriture sont liés par des enchantements; ils ne peuvent revenir au pays des hommes, ils en restent éloignés pour de longues années, sinon pour toujours. Les fées sont reconnaissantes aux hommes pour les bienfaits qu'elles en ont reçus, mais elles ne pardonnent pas les injures ni les mauvais procédés. Elles récompensent toujours les services qu'on leur rend, mais elles attachent d'ordinaire à leurs dons des conditions qui leur enlèvent de leur valeur et quelquefois en font une source de malheurs et de misères. Ce qui les sépare surtout des hommes, c'est leur puissance magique. Elles font paraître les choses autres qu'elles ne sont; elles se transforment à leur gré, elles apparaissent ou disparaissent à volonté; elles suspendent ou précipitent pour les mortels le cours du temps à leur fantaisie; elles peuvent jeter leurs enchantements sur les hommes et les tenir enchaînés par leurs charme
que les Celtes et les Germains attribue
peuples en douent les dieux, les âmes
toute espèce; à tous ces êtres ils ass
même genre de vie que ceux qui son
fées semblent donc être d'anciennes
qui ont survécu dans la tradition et q
religions nouvelles, par le christianis

M. *H.* s'attache à réfuter deux thé

l'une et l'autre sur une base trop étroite, la théorie de *Liebrecht* et celle de *Mac Ritchie*. Liebrecht pense que quelques-unes au moins des femmes-cygnes doivent être considérées comme des âmes qui ont été arrachées au séjour des morts et qui sont contraintes, au bout d'un peu de temps, d'y retourner avec ceux qu'elles aiment. Si on acceptait cette manière de voir, il faudrait admettre, d'après M. *H.*, que tous les autres êtres surnaturels, les dieux et les esprits, comme les fées et les génies, ne sont que des noms divers donnés aux âmes des morts. Les femmes-cygnes ont les mêmes attributs, les mêmes fonctions, en effet, la même manière de vivre que les autres êtres doués d'un pouvoir magique et auxquels une origine humaine ou animale n'est pas expressément assignée. Or, c'est là une théorie émise déjà par Spencer, qui est en contradiction flagrante avec un grand nombre de faits. Il ne faut pas se dissimuler cependant qu'il y a une part de vérité dans l'opinion soutenue par Liebrecht. Le pays des fées est souvent difficile à distinguer du pays des morts. Les deux domaines sont également soustraits au temps; il est dangereux de participer aux repas des morts comme à ceux des fées. Quand les lutins enlèvent une femme vivante, il arrive parfois qu'ils laissent un cadavre à la place. Les écrivains du moyen âge se trouvaient en présence d'une grave difficulté lorsqu'ils avaient à parler des fées. Ils les considéraient comme ayant une existence objective et ils ne savaient pas dans quelle catégorie d'êtres les ranger; comme ils ne pouvaient les placer parmi les saints ni parmi les anges, ils étaient obligés d'en faire ou des revenants ou des démons. De là des confusions inévitables entre les histoires qui se rapportent aux âmes des morts et celles qui se rapportent aux fées. Mais si Liebrecht n'avait pas limité ses recherches au folk-lore européen, il aurait constaté chez les sauvages la croyance à l'existence d'êtres qui ressemblent aux fées au point de ne s'en pouvoir distinguer, qui figurent dans des récits identiques à nos contes populaires et auxquels cependant une origine non humaine est nettement assignée. Les âmes des hommes ne sont qu'une des familles en lesquelles peut se subdiviser la grande classe des esprits. Mais même en s'en tenant à l'analyse des contes européens qui se rapportent aux femmes-cygnes, Liebrecht aurait pu rencontrer certaines formes de ces histoires, le *Marquis du Soleil*, par exemple, auquel son interprétation ne saurait s'appliquer; il aurait vu que les esprits des eaux ou les sorciers qui tiennent souvent la place des femmes-cygnes ne peuvent en aucune manière être confondus avec des âmes échappées du séjour des morts.

La théorie de Mac Ritchie est moins soutenable encore. Il cherche à identifier les fées des races celtiques et germaniques avec les anciens habitants du sol, les Pictes d'Écosse, les Finnois et les Lapons de Scandinavie. Il incombe à M. Mac Ritchie de prouver que les Annamites et les Arabes, les Hébreux et les Peaux-Rouges, les Maoris et les Grecs, chez qui on a retrouvé les mêmes légendes qu'en Écosse et en Suède, ont connu les Pictes et les Lapons.

M. *H.* a consacré la plus grande partie de son livre à l'étude des récits qu'il

désigne sous le nom de *Sagas*; mais il a été obligé de faire aux *Märchen* une assez large place; c'est souvent, en effet, la même intrigue qui sert dans un pays à une *Saga* et dans un autre à un *Märchen*. C'est précisément le cas, et sans même sortir d'Europe, pour les contes relatifs aux femmes-cygnes. Il est peu de contes aussi répandus que ceux-là et qui revêtent des formes aussi diverses. Ce qui est commun à tous ces récits, c'est de raconter l'histoire d'un homme qui a épousé une femme venue d'un monde surnaturel et qui n'a pas réussi à la retenir près de lui. Elle doit retourner auprès des siens, et pour la reconquérir, il faut que son mari accomplisse des tâches qui dépassent les forces humaines et dont il vient à bout avec son assistance ou celle d'animaux secourables [1]. C'est presque toujours par surprise que l'homme qui doit l'épouser, s'empare tout d'abord de la fée. D'ordinaire il dérobe sur le bord d'un étang ou d'une rivière le plumage que la femme-cygne dépose là pendant qu'elle se baigne et c'est la possession de cette dépouille, qui lui donne le pouvoir de l'obliger à l'épouser et de la garder auprès de lui. Si la fée parvient à reprendre son vêtement de plumes qui est tenu soigneusement hors de sa portée, elle s'enfuit aussitôt au pays surnaturel d'où elle est venue. Dans les formes les plus anciennes de la légende, il n'est pas question de cette sorte de mue; tantôt l'esprit conserve sa forme primitive, humaine ou animale, tantôt il subit une métamorphose, mais dans tous les cas il ne se dépouille point de sa forme animale comme d'un vêtement.

Ce trait caractéristique de ce type de contes ne se retrouve que dans des formes relativement récentes, très ordinairement dans les *Märchen*. Il fait défaut aussi dans les *Sagas* les moins anciennes, l'histoire, par exemple, de Mélusine ou de la dame de Van Pool, bien que l'idée du changement de forme y ait laissé des traces. Dans les cas où manque l'épisode qui a donné son nom à ce type de contes, la condition, pour que la fée demeure avec l'époux qui s'est emparé d'elle, c'est l'observance d'une règle de tabou. Il faut que le mari s'interdise, ou bien de prononcer le nom de sa femme, ou de la toucher avec du fer. Il peut aussi lui être défendu de reprocher à sa femme son origine ou de lui rappeler la condition où elle a autrefois vécu, ou bien encore de la questionner sur sa conduite ou de s'opposer à ses désirs. Parfois enfin, c'est une destinée fixée d'avance ou bien le caprice de la fée qui met fin au mariage. Il semble que l'on puisse considérer les femmes-cygnes comme des divinités ancestrales. Elles habitent d'ordinaire les cieux ou les eaux, elles reçoivent fréquemment un culte, elles sont les totems de certaines tribus: chez les Dyaks, par exemple, et les nègres de la Côte d'Or. C'est dans les *Mille et une Nuits* que l'on rencontre l'exemple le plus complet de ce type de contes: l'histoire d'Hassan de Bassorah. Il existe d'autres formes moins pures qui constituent une transition entre ces légendes

1) M. *H.* réfute en passant la théorie qui assigne une origine bouddhique à l'intervention des animaux secourables.

et celle de la Princesse Enchantée. D'autres formes encore méritent une attention spéciale, le Marquis du Soleil, par exemple, dont les variantes semblent surtout répandues parmi les peuples de race latine, la Fille de l'Étoile, Mélusine, la Femme-cauchemar.

Si les fées sont parfois retenues captives par les hommes, il arrive fréquemment que des mortels pénètrent dans le monde des fées, ce sont parfois les fées elles-mêmes qui les y appellent. Il semble qu'elles aient pour accoucher un besoin urgent d'être assistées par une femme, mais il faut que la sage-femme se garde de goûter aux aliments qui lui sont offerts ; elle ne pourrait plus quitter le monde surnaturel où elle a été emmenée. Si un vivant pénètre par hasard chez les morts, il ne doit point non plus partager leur nourriture ou bien il serait condamné à ne plus revoir la lumière du soleil. La raison de cette interdiction est difficile à démêler ; peut-être est-ce simplement que la participation à une même nourriture crée entre deux êtres une communauté magique, et que c'est cette union magique qui sépare des autres hommes le vivant qui s'est aventuré chez les morts ou au pays des fées. L'accoucheuse est d'ordinaire largement payée du service qu'elle a rendu, mais les êtres surnaturels n'aiment pas qu'on leur réclame plus qu'il ne vous est dû ; ils veulent librement vous accorder le présent qu'il leur convient de vous faire. Ce présent, c'est souvent du charbon ou de la paille, qui dans la maison de la sage-femme se change en or ; parfois aussi ce sont des talismans. La vengeance des fées est terrible ; il faut se garder de les offenser, se garder surtout de les surprendre quand elles ne veulent pas être vues. On donne à la sage-femme un onguent magique pour en frotter les yeux du nouveau-né, mais il ne faut pas qu'elle se risque à se servir pour elle de cet onguent ; elle acquerrait la faculté de voir les fées, lorsqu'elles se rendent invisibles à tous les yeux, et si elles venaient jamais à s'en apercevoir, elles pourraient la châtier rudement, lui faire perdre la vue ou même lui enlever la vie. C'est que les esprits n'aiment point à être épiés. Dans l'Allemagne du Sud et la Suisse, une dame mystérieuse, Dame Berchta, parcourt lors de la douzième nuit, les champs et les rues ; ceux qui osent la regarder, deviennent aveugles. Il semble qu'il faille rapprocher des légendes de Dame Berchta et de Hertha, la déesse de l'île de Rügen, qui noie dans les eaux du lac solitaire où elle baigne son corps blanc les curieux indiscrets, la légende de Lady Godiva. Lady Godiva, ou plus exactement Godgifu, est un personnage historique, la femme de Leofric, comte de Mercie, mais il semble qu'il n'y ait aucun fondement historique au récit traditionnel auquel on a attaché son nom, et que la légende et la procession qu'on faisait chaque année en son honneur sont les survivantes d'un ancien culte local du Coventry.

Non seulement les fées appellent des femmes pour les assister dans leurs couches, mais elles aiment à leur faire nourrir leurs enfants mal venus, elles en-

t les enfants des mortels et laissent les leurs à la place. Souvent aussi elles rtent les nouveaux-nés dans leur pays mystérieux et ne laissent en échange

qu'un morceau de bois ou un bouchon de paille, revêtu par leurs artifices magiques des apparences de la vie. Le meilleur moyen pour mettre les enfants à l'abri de ce danger, c'est de se hâter de les faire baptiser. On peut aussi placer près du berceau une Bible ouverte, une chandelle allumée, un objet de fer ou d'acier, du pain, du sel, certaines plantes, telles que le cumin noir. Si on invoque Dieu ou les saints au moment où une fée tente d'enlever un enfant, on réussit souvent à l'arrêter dans son entreprise.

Les changelins sont d'ordinaire mal conformés et leur apparence seule suffit alors à déceler leur origine; mais ce n'est pas toujours le cas, et il faut examiner de près toute leur conduite, car ils ne manquent point de se laisser aller à quelque acte ou quelque parole qui ne sont point d'un enfant ordinaire. On emploie divers stratagèmes pour les forcer à se trahir; le plus habituel consiste à faire bouillir de l'eau dans des coquilles d'œufs. Le but commun de tous ces procédés est de causer au petit démon une surprise assez grande pour qu'au milieu des exclamations que lui arrache l'étonnement, il révèle son nom et son âge. Il confesse ainsi son origine surnaturelle, et souvent il disparaît dès que la fraude est découverte ; mais parfois aussi il faut employer des moyens plus actifs pour se débarrasser de cet hôte importun et faire restituer par les fées l'enfant qu'elles ont enlevé. On trouve de nombreux exemples de changelins battus, privés de nourriture ou même menacés de mort. Souvent, au contraire, au lieu de maltraiter le jeune lutin, on l'entoure de soins pour conquérir la reconnaissance des fées et obtenir d'elles qu'elles rendent l'enfant qu'elles ont enlevé. C'est dans ce but qu'on dépose parfois, au lieu où elles se rendent d'ordinaire, des offrandes de pain, de beurre, d'œufs, ou de volaille, mais il arrive qu'il faille faire un voyage au pays des fées pour leur reprendre l'enfant qu'on a perdu.

Si les fées dérobent souvent aux hommes leurs enfants nouveaux-nés, elles sont fréquemment à leur tour la victime de vols de diverse nature. Des hommes audacieux leur enlèvent leurs trésors ou leurs talismans, mais elles tirent d'ordinaire prompte et sûre vengeance de l'offense qui leur a été faite. L'objet volé est le plus souvent une coupe ou une corne pour boire; un certain nombre de ces vases dérobés aux elfs sont encore conservés en diverses régions de l'Europe du nord; on peut citer au nombre des plus célèbres, la corne d'Oldenburg et le gobelet de verre connu sous le nom de Luck of Edenhall. Il est probable, suivant M. *H.*, que ce sont d'anciens vases sacrés qui étaient employés pour le culte des dieux domestiques et des esprits du foyer.

Ceux qui ont visité le pays des fées y ont souvent été retenus par des enchantements pendant des années et des siècles, ils n'ont point senti fuir le temps, les années leur ont paru des heures, et les siècles des jours. C'est tantôt la curiosité, tantôt la cupidité qui entraîne les hommes au pays mystérieux, parfois aussi ils se laissent séduire au plaisir de danser et de chanter avec les elfs, mais le motif qui d'ordinaire oblige les hommes à demeurer avec les fées,

c'est l'amour. Toutes ces légendes appartiennent à un état de civilisation relativement avancé. L'idée de temps ne s'est développée en effet que lentement; un sauvage qui peut à peine compter au delà de 5 ne peut guère inventer d'histoires dont le motif central soit la fuite inconsciente des siècles. Chez les Lapons eux-mêmes et les Sibériens, les contes qui appartiennent à ce type ne parlent jamais que de périodes de temps relativement courtes; c'est l'histoire, par exemple, d'un homme qui s'endort à l'automne et se réveille au printemps; c'est un mois qui a semblé ne durer qu'un jour. Il faut rattacher à ce cycle, les légendes comme celles du roi Arthur, le Héros Endormi « Rex quondam, Rex qui futurus », le libérateur attendu que tantôt l'on croit dormir caché sous les collines, tantôt habiter un pays lointain. Parfois, comme le Chasseur Sauvage ou le roi Herla, il traverse le monde, la nuit, suivi de tous les siens. Ces traditions se rapportent, d'après M. *H.*, à d'anciens dieux dont le christianisme a bien pu faire disparaître le culte, mais dont il n'a pu arracher le souvenir du cœur du peuple. Souvent ces dieux, dont le peuple a oublié les noms, s'identifient avec des personnages historiques qui ont vécu bien des siècles après le moment où la légende s'est formée. Bien qu'il porte le nom de Frédéric Barberousse, le héros qui dort sous le Kyffhäuser n'est autre que le dieu Thor, comme Grimm l'a montré autrefois. Les légendes parallèles relatives à des déesses païennes se retrouvent dans les innombrables *Sagas* de la Princesse enchantée, abondantes surtout dans les pays germaniques et slaves.

Cette analyse, toute incomplète qu'elle soit, peut donner une idée des renseignements précieux que contient en si grand nombre le livre de M. *H.* Mais ce qui fait sa valeur, c'est moins encore les documents qu'il renferme que la méthode rigoureuse à laquelle s'est assujetti son auteur. Peu de livres relatifs au folk-lore sont plus clairement et vigoureusement composés. C'est un modèle à offrir à tous ceux qui veulent utiliser pour la mythologie comparée l'étude des contes populaires.

L. MARILLIER.

P. W. FORCHHAMMER. — **Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache.** Kiel, Hæseler 1891, in 8°, 127 p.

Plusieurs citations bien choisies, extraites de ce livre, seraient de nature à égayer l'austérité de la *Revue de l'Histoire des Religions*. En voici seulement une, qui peut suffire à donner quelque idée de la méthode de l'auteur.

Savez-vous, mythologues naïfs, quelle est la signification de la déesse grecque Hestia, de la Vesta des Latins? — Elle est, direz-vous, la divinité du foyer

domestique et du feu de la cité. — Point du tout. Hestia, c'est M. Forchhammer qui vous l'apprend, est « la déesse de la neige » (p. 56, n° 9). Avant de vous récrier, écoutez les raisons qui doivent vous convaincre. Vous n'ignorez pas qu'à Rome un feu perpétuel brûlait en l'honneur de Vesta, qu'en conséquence « la chaleur lui était consacrée. Or, quand sous l'action de la chaleur solaire, la neige fond sur l'Apennin, cette neige alimente les flots du Tibre et devient ainsi une condition de l'existence de Rome » (p. 113).

Êtes-vous satisfaits ? Vous voudrez peut-être savoir pourquoi Vesta est la neige plutôt que le feu. Si vous posez cette question, c'est que vous n'avez jamais lu M. Forchhammer, que vous n'avez point été initié par lui aux secrets de la *langue mythique* dont seul il possède la clef; ou bien c'est que, l'ayant lu et ayant été initiés, vos yeux ne se sont pas ouverts à la lumière et que vous n'avez pas été touchés par la révélation de sa doctrine. Cette doctrine se résume en deux mots. Les dieux et les héros grecs sont des personnifications de l'eau. Les mythes, c'est l'expression, en un langage volontairement figuré, des phénomènes multiples de l'eau; c'est l'histoire de l'eau sous toutes ses formes, à l'état de glace, à l'état de neige, à l'état liquide, à l'état de vapeur. Qui donc a pu rêver que le soleil comptait en ce monde pour quelque chose? Il n'y a dans la nature d'autres phénomènes que ceux de l'eau; ou du moins les Hellènes, qui avaient l'esprit de simplification, n'ont voulu voir que ceux-là, en sorte qu'ils ont créé des dieux qui tous, malgré la variété de leurs aspects., ont la même origine, qui tous sont *aquatiques*.

Tel est le système que M. Forchhammer a prêché, sans se lasser, durant tout le cours de sa longue carrière (voir ses *Hellenika*, *Achilles*, *Daduchos*, *Fondation de Rome*, etc.). Il le prêche avec une conviction robuste, dédaigneuse des objections, inébranlable à toutes les attaques [1]; sa foi est une foi d'apôtre, mais les Apôtres groupaient autour d'eux des foules qui les écoutaient, tandis que voici plus de cinquante ans que la voix du mythologue de Kiel crie dans le désert.

P. Dechamme.

Lucien Gautier. — **La Mission du prophète Ézéchiel**. — Lausanne, Georges Bridel et C^ie^, 1891.

Nous avons lu ce volume avec un véritable intérêt. Il est écrit dans un style clair et net. Son auteur est au courant des principales publications se rappor-

1. Voir : *Ein Mythologischer Brief, Beilage zum Daduchos* Kiel, 1876. Cette lettre est une réponse aux critiques de M. Röscher, dans les *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1875, n° 34, et à un article que j'ai publié dans la *Revue critique* du 22 juillet 1876. Cfr. même *Revue*, 1877, p. 21.

tant au sujet. Ce n'est pourtant pas un ouvrage d'érudition, mais de vulgarisation.

M. Gautier commence par esquisser l'histoire du royaume de Juda, pendant les dernières années de son existence, et la situation des Juifs en exil. Il parle ensuite de la mission des prophètes en général et fait ressortir que la théologie moderne a fait un grand progrès, en se mettant à étudier, non plus le prophétisme en général ou la prophétie, mais chaque prophétie individuellement, de même qu'elle a mis en relief les différents types de l'enseignement prophétique. Ce procédé, dit-il, a beaucoup enrichi la théologie biblique. Nous sommes pleinement d'accord avec lui à cet égard. Mais il nous semble qu'il n'a pas assez strictement appliqué, dans sa propre étude, cette nouvelle méthode, qu'il prône en théorie. Au lieu d'étudier l'individualité d'Ézéchiel, il s'est en effet appliqué à nous exposer plutôt sa mission providentielle et il est ainsi sans cesse retombé dans le défaut de l'ancienne théologie, consistant à faire abstraction de la personnalité des prophètes, pour ne voir que l'œuvre de Dieu dans tout leur ministère.

Il combat la plupart des théologiens modernes, qui prétendent que notre prophète n'a pas prononcé un seul morceau de son livre, mais qu'il était un simple prophète écrivain. Il soutient, au contraire, que Dieu l'avait chargé d'une mission parmi les déportés et qu'il s'en est acquitté, en adressant des exhortations à ses compagnons d'exil. Nous croyons aussi que le prophète a exercé son ministère oral. Mais nous ne pensons pas moins que le livre d'Ézéchiel renferme des traités et non des discours. Les neuf derniers chapitres, par exemple, sont un code rituel, qui n'a jamais pu faire l'objet d'un enseignement oral au milieu des exilés. Il en est ainsi de beaucoup d'autres parties du livre. On peut donc tout au plus admettre que, dans un certain nombre de chapitres, le fond du contenu a d'abord servi à des exhortations orales avant d'avoir été mis par écrit, mais non que notre livre tout entier soit la reproduction de l'enseignement oral du prophète. Reuss nous paraît être dans le vrai, en déclarant qu'Ézéchiel a écrit son livre pour la postérité. Le code final devait positivement servir de règle à la restauration du culte, après le retour de l'exil. Beaucoup d'autres morceaux ont pour but de servir de leçon au nouvel Israël.

M. Gautier, partant de la supposition que le livre d'Ézéchiel est la reproduction de son enseignement oral, soutient, par cela même, l'historicité des nombreux actes symboliques qui y sont relatés. Sous ce rapport aussi, beaucoup de savants modernes sont d'un autre avis; ils pensent que ces actes n'ont pas eu lieu, qu'ils sont purement fictifs, qu'ils sont un artifice de rhétorique. Ici encore, la vérité nous semble être de leur côté. Nous accordons à M. Gautier que certains de ces actes pourraient avoir eu lieu. Mais leur possibilité ne prouve pas leur réalité. Et comme quelques-uns d'entre eux ont positivement été irréalisables et qu'ils sont à considérer comme des fictions, il est permis de les ranger tous dans cette catégorie, du moment que le livre d'Ézéchiel est un travail de

cabinet et non la relation de son ministère oral. M. Gautier, il est vrai, n'accorde pas qu'il y ait dans ce livre, des actes symboliques irréalisables. Il défend même l'historicité de celui qui est raconté dans IV, 4 sqq., et d'après lequel le prophète, sur l'ordre de Dieu, serait resté couché pendant trois cent quatre-vingt-dix jours sur le côté gauche, pour porter l'iniquité de la maison d'Israël et pendant quarante jours sur le côté droit, pour l'iniquité de la maison de Juda. Cet acte était-il vraiment réalisable? Jamais; car le passage en question déclare le prophète lié par des cordes, au point d'être incapable de bouger, mais tenant néanmoins, pendant tout ce long espace de temps, un bras pour prophétiser contre Jérusalem et vaquant même personnellement à tous ses besoins. M. Gautier sent lui-même que l'ordre divin n'était pas strictement réalisable. Aussi ne prend-il pas le texte au pied de la lettre. D'après lui, il est permis de « conjecturer que le prophète pouvait s'accorder quelque répit ou quelque changement, lorsqu'il était seul, réservant sa posture symbolique pour les heures où il avait des visiteurs » (p. 93). C'est ici qu'éclate l'un des points faibles de son travail. Il prend généralement au sens littéral tout le contenu du livre d'Ézéchiel. Et puis, quand cette méthode d'interprétation lui crée de trop grandes difficultés, il l'abandonne momentanément d'une manière arbitraire. Quant à nous, nous disons, avec tous les savants non prévenus, que, puisque cet acte, tel que le prophète le raconte, était matériellement impossible, il n'a jamais eu lieu, il est une fiction et rien de plus. Mais, même ainsi compris, il conserve toute sa valeur, en tant qu'il exprime une série de vérités importantes. Cette interprétation nous paraît d'ailleurs aussi plus acceptable que celle de M. Gautier, puisque la dernière prête au prophète un truc passablement équivoque.

Les inconséquences que nous venons de constater chez M. Gautier dans deux cas, se retrouvent surtout dans le chapitre qu'il consacre au temple, tel que le prophète le décrit dans les chapitres XL-XLVIII. Il commence par combattre la vieille méthode d'interprétation, qui traitait toutes les prophéties de l'Ancien Testament non réalisées littéralement comme des allégories ou des symboles, ayant trouvé un accomplissement spirituel dans la nouvelle alliance. Il ne croit pas que le morceau en question doive être expliqué de cette façon. Il prétend que c'était là un programme dicté par Dieu à Ézéchiel, afin que les Juifs, après le retour de l'exil, l'exécutassent à la lettre. S'ils ne l'ont pas fait, ils ont failli à la tâche que Dieu leur avait imposée et ils sont responsables de la non-réalisation de la prophétie. Mais quelle peut dès lors être la valeur de ce morceau prophétique non accompli? Voici comment notre auteur répond à la question : « Dans un sens, la grande prophétie d'Ézéchiel XL-XLVIII n'a pas trouvé son accomplissement à l'heure où cet accomplissement devait se produire. Est-ce à dire, parce qu'elle ne s'est pas accomplie et que l'heure propice ne se représentera plus, l'avènement du Christ ayant révolutionné toutes choses, est-ce à dire qu'il faille parler de son avortement, et qu'on doive la traiter comme une parole sans valeur? A Dieu ne plaise! Si elle ne s'est pas accomplie à la

lettre, elle a trouvé son accomplissement spirituel » (p. 143 s.). On le voit, M. Gautier rejette en théorie l'interprétation allégorique de la théologie traditionnelle, sauf à y avoir recours lui-même à l'occasion.

« Il tombe dans le même défaut à propos des prophéties d'Ezéchiel concernant les peuples étrangers. Il cherche à montrer qu'elles se sont réalisées, même quand l'histoire prouve le contraire. Le chapitre sur Gog et Magog est surtout caractéristique. Ici, M. Gautier est obligé de reconnaître qu'aucun manuel d'histoire universelle ne renferme un fait qui puisse être allégué comme la réalisation de la prophétie en question. Que fait-il alors pour ne pas convenir que le prophète s'est trompé? Il spiritualise; d'un côté, il nous parle de Jésus et de son œuvre, qui ont à lutter contre les puissances infernales, ce à quoi le prophète n'a certes pas songé; de l'autre, il convient que les paroles du prophète ne se sont pas accomplies au sens strict du mot, mais en affirmant que cela provient, comme la non-réalisation des prophéties touchant la restauration d'Israël, de ce que les Juifs, revenus dans la patrie, ne se sont pas conformés au programme d'Ézéchiel.

Notre auteur, parlant des prescriptions d'Ézéchiel sur le sacerdoce, prend position à l'égard des théories de l'école de Reuss sur le Pentateuque. Contrairement à l'avis de celle-ci, il soutient que le code sacerdotal est plus ancien que le livre d'Ézéchiel. Mais tout ce qu'il dit à l'appui de sa manière de voir est loin d'être probant. Il pense, avec M. de Baudissin, que les chapitres XL-XLVIII d'Ézéchiel sont un essai de réformer et de corriger le code en question. C'est là une supposition tout à fait invraisemblable. Le code sacerdotal est en effet censé avoir été donné par Dieu lui-même à Moïse. Comment un simple prophète se serait-il permis de corriger un document aussi sacré? On n'a qu'à lire les *Chroniques* pour se convaincre du respect qu'inspira le code, une fois qu'il fut promulgué. Il y a plus. Ces chapitres d'Ézéchiel, non seulement ne visent pas à réformer le code sacerdotal; tout leur contenu prouve que le prophète ne le connaissait pas. Cela ressort plus particulièrement du passage qui se rapporte aux prêtres (XLIV, 9 sqq.) Tandis que, d'après ce code, Moïse déjà aurait établi une distinction absolue entre les prêtres, fils d'Aaron, et les autres Lévites, Ézéchiel suppose qu'aucune distinction de ce genre n'existait jusqu'à lui. Il en propose une seulement pour le moment où le culte sera de nouveau restauré après l'exil et il ne le fait ni en vertu d'une loi mosaïque ou divine ni pour réformer une telle loi, mais simplement pour écarter du sacerdoce les Lévites qui s'étaient livrés à l'idolâtrie.

Plus loin, à propos du grand prêtre, M. Gautier revient encore une fois à cette question de critique. On sait qu'Ézéchiel ne parle nulle part du souverain sacrificateur. C'est là aussi un argument que l'école de Reuss fait valoir pour soutenir que notre prophète ne connaissait pas le code sacerdotal, où Aaron, en qualité de souverain sacrificateur, joue un si grand rôle. M. Gautier, pour combattre ce point de vue, cite les textes de II *Rois*, où il est question de grands

prêtres. Mais ces textes ne prouvent pas, comme lui et d'autres tendent à le faire croire, que la souveraine sacrificature instituée par le code sacerdotal existât avant l'exil; il en ressort seulement qu'alors déjà il y avait un prêtre en chef à la tête du temple de Jérusalem. Pour Ézéchiel, cette institution n'avait assurément qu'une valeur administrative fort secondaire, et non un caractère divin, comme la souveraine sacrificature établie par le code sacerdotal. Voilà pourquoi il pouvait en faire complètement abstraction[1].

Le désir de M. Gautier de concilier les conceptions traditionnelles avec les résultats de l'exégèse, l'a également porté à soutenir un point de vue erroné touchant les espérances messianiques. Jérémie et Ézéchiel ont formellement enseigné que, dans l'ère messianique, une série ininterrompue de rois ou princes occuperont le trône de David, et non un seul Roi-Messie, comme on le pensait généralement autrefois. (*Jér.* XVII, 25; XXII, 4; XXIII, 4; XXXIII, 17-26; *Ez.* XLIII, 7; XLV, 8; XLVI, 16-18). Que fait M. Gautier pour ne pas donner une entorse à la dogmatique traditionnelle? Il soutient une thèse absolument fausse, c'est que, dans *Ez.*, XL-XLVIII, où s'exprime cette manière de voir, nous n'avons pas « un tableau prophétique des temps messianiques, mais un programme tracé par le prophète à l'intention des Juifs de la Restauration »; que « ces chapitres, dans la pensée du prophète, ne décrivent pas la situation d'Israël, après l'avènement du Messie, mais une phase préparatoire » (p. 357). Eh bien, c'est là de l'arbitraire tout pur. Il n'y a pas, dans tout le livre d'Ézéchiel, un seul mot qui suppose une phase préparatoire entre la restauration d'Israël et les temps messianiques. Pour lui, comme pour le second Ésaïe et tous les prophètes qui ont parlé de la ruine et de la restauration ultérieure d'Israël, celle-ci se confondait avec les temps messianiques. La phase intermédiaire dont parle M. Gautier a donc été inventée par lui pour le besoin de sa cause.

Il est temps de terminer ce compte rendu. Voici notre conclusion. M. Gautier possède une connaissance approfondie, non seulement des livres prophétiques de l'Ancien Testament, mais aussi de toutes les études qui ont marqué de nos jours dans le domaine qu'il explore. Il serait donc dans d'excellentes conditions pour fournir au public français un ouvrage de valeur sur ce sujet. Mais une chose l'en empêche: bien qu'il reconnaisse les défauts de l'interprétation traditionnelle des livres prophétiques de la Bible, il n'a pas au fond su rompre avec elle; il en a même conservé le vice radical, consistant à traiter toutes les prophéties bibliques comme des oracles divins, dont l'accomplissement devait nécessairement arriver. De là chez lui une série d'inconséquences : tout en louant l'exégèse moderne d'avoir accordé une valeur réelle à l'individualité des prophètes, il a négligé d'étudier celle d'Ézéchiel, pour parler uniquement de sa mission divine; tout en condamnant l'interprétation allégorique des prophéties, il y a

1) Voir plus haut notre étude destinée à corroborer les principales thèses de l'école de Reuss sur le code sacerdotal et les autres législations du Pentateuque.

recours lui-même, etc. Il a ainsi fourni une preuve de plus qu'on ne peut pas servir à la fois deux maîtres d'humeur différente, comme l'exégèse moderne, grammatico-historique, et l'interprétation traditionnelle, inspirée par des conceptions aprioristiques et fort peu soucieuse des faits historiques.

C. PIEPENBRING.

CHRONIQUE

FRANCE

Sur le domaine de nos études historiques et théologiques les moissons se font plutôt en hiver qu'en été. Les dernières semaines ne nous ont apporté que fort peu de nouvelles publications. Profitons-en pour acquitter une dette envers un livre, déjà vieux de quelques mois, et pour faire une excursion sur un terrain où nous ne nous hasardons que rarement. Aussi bien l'*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France*, par feu M. *J.-B. Aubry*, docteur en théologie, ancien directeur de grand séminaire, missionnaire en Chine, s'il procède surtout de certains principes ecclésiastiques dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici, ne se propose rien moins que de bouleverser la méthode des études théologiques et, à ce titre, il nous appartient. C'est un témoignage que nous aurions tort de dédaigner, des dispositions qui animent un assez grand nombre de nos contemporains, une déclaration de principes en opposition absolue avec toutes les convictions fondamentales de l'esprit scientifique moderne. Si les idées du Père Aubry venaient jamais à prévaloir, c'en serait fait de nos études.

Son programme se résume en quelques mots : c'est le retour complet, pratique, aux méthodes du moyen âge, qu'il appelle « les méthodes antiques consacrées par les siècles et l'expérience », la direction des études dans un sens sévèrement scolastique. Les détails d'exécution seront développés dans un second volume qui n'a pas encore paru ; mais le premier suffit à notre édification. Pour la théologie spécialement, il réclame l'application de la *Ratio studiorum* des Jésuites. Le mal qu'il s'efforce de combattre vient de loin ; c'est à Descartes qu'en remonte la première origine : « Je dis que le mal qui a été fait à l'esprit « français, vient en grande partie de Descartes, je veux dire de ce mouvement « antiscolastique et anticatholique qui procédait du protestantisme » (p. 49). Descartes, en effet, a renouvelé la méthode philosophique, remis en question ce que la tradition dogmatique considérait comme résolu, porté le dernier coup aux habitudes de la philosophie scolastique. Le gallicanisme, dont M. Aubry ose écrire qu'il a coïncidé, chez nous, avec les siècles de la décadence théologique, a propagé les déplorables principes cartésiens. Le XVII^e^ siècle fomente déjà l'erreur qui s'épanouira au XVIII^e^ et de nos jours.

M. Aubry ne semble pas se douter de la terrible réaction contre la scolastique dont la Renaissance a été l'initiatrice bien avant Descartes et bien avant la Réforme elle-même. L'histoire ne lui est pas très familière, ce qui n'a rien de surprenant chez un admirateur de la méthode scolastique. La scolastique a un souverain mépris pour les faits; elle se meut dans la dialectique, dans les idées abstraites et ne connaît pas d'autres réalités dignes d'attirer l'esprit humain. Mais son livre a une certaine originalité qui tient justement à la rigueur de sa dialectique. Au point de vue ecclésiastique où il se place, il dit juste quand il dénonce l'incompatibilité entre les principes de l'enseignement depuis Descartes et les principes des grands docteurs de l'Église romaine. Cette franchise n'est pas pour nous déplaire. Et le danger d'une réalisation prochaine du programme d'études de M. Aubry n'est pas bien redoutable. On ne peut pas supprimer trois siècles d'histoire.

L'*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France* forme un beau volume de 280 pages in-8. Il est en vente chez le frère de l'auteur, M. A. Aubry, à Dreslincourt par Ribécourt (Oise).

— *Thèses de la Faculté de théologie de Paris.* Parmi les thèses qui ont été soutenues devant la Faculté de théologie protestante de Paris au cours du mois de juillet, les suivantes étaient consacrées à des sujets de critique ou d'histoire religieuses : *La notion paulinienne de l'esprit*, par M. Vernier; *La Foi dans saint Paul et dans saint Jean*, par M. Fl. Vurpillot; *Jésus et le prophète Ésaïe*, par M. Em. Eldin; *L'École protestante en France avant 1789*, par M. G. Nicolet; *la Discipline des Églises du désert*, par M. Th. Guibal. Cette dernière mérite une mention particulière. M. Guibal a dépouillé avec soin les recueils des délibérations synodales et, laissant de côté tout règlement trop spécial à telle ou telle province, il a recueilli les décisions qui ont une portée assez générale pour avoir le droit d'être considérées comme des articles de la discipline réformée. Sa thèse fournit ainsi un utile complément aux *Synodes du désert*, de M. Ed. Hugues, et à l'*Histoire des synodes nationaux des Églises réformées de France*, par M. G. de Felice.

Enfin M. Ferdinand Montet, chargé de cours à la Faculté de théologie de Montauban, a présenté une remarquable thèse de doctorat, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, sur laquelle nous reviendrons quand elle nous sera parvenue.

— M. *A. Certeux*, membre de la Société des traditions populaires, a publié chez Leroux le mémoire qu'il a lu le 25 mai à la Section d'archéologie du Congrès des Sociétés savantes, sur *Les calendriers à emblèmes hiéroglyphiques*. Il y étudie successivement un calendrier agricole des Chibchas, de la Nouvelle-Grenade, rapporté par M. le Dr Saffray; un calendrier scandinave en caractères runiques, publié sans commentaire par M. Ph. Le Bas en 1838; et un calendrier hiéroglyphique du rocher de Pandi, en Colombie, dont le croquis a été rapporté par MM. Scherff et André. M. Certeux rapproche les signes mystérieux

qu'il faut expliquer des usages agricoles et des croyances religieuses des peuples dont ils proviennent. Ses explications ont un caractère bien hypothétique, mais il ne prétend pas les donner comme assurées et en ces difficiles matières il faut bien, jusqu'à plus ample information, se contenter d'hypothèses.

La dissertation consacrée par notre collaborateur, M. *J.-A. Hild*, à une statuette de bronze antique du Musée des Augustins, à Poitiers, offre moins de prise à la controverse. Il n'y a pas de doute que l'on ait affaire à un *Hercule combattant*. M. Hild croit pouvoir la rapporter au type de l'Hercule hageter ou hagetôr, de Polyclète, mentionné par Pline l'Ancien. La statuette a été recueillie sur l'emplacement actuel de la façade de Saint-Hilaire, dans une tombe sur laquelle les renseignements positifs font défaut. Les autres tombes découvertes en cet endroit sont toutes chrétiennes et postérieures au VI[e] siècle; mais on y a retrouvé des débris d'architecture qui remontent à l'époque des Sévères. La statuette doit être du même temps.

ANGLETERRE

— 1° M. *C. Leland* s'est fait une spécialité des études sur les Tsiganes. Il vient de publier chez Fisher Unwin, à Londres, un beau volume, malheureusement un peu cher (20 fr.), intitulé : *Gypsy sorcery and fortune telling* (in-4° de XVI et 271 p.), qu'il a illustré lui-même avec beaucoup d'esprit. C'est un recueil complet des pratiques de sorcellerie et des formules d'incantation propres aux Tsiganes, dans lequel les personnes qui s'amusent à dire la bonne aventure trouveront de précieuses ressources. Le livre est dédié aux membres du Congrès des traditions populaires de Paris (juillet 1889) et spécialement aux membres français. Peut-être l'auteur s'exagère-t-il la part de ses Tsiganes dans la transmission des croyances et des pratiques superstitieuses. Mais ce qui est exagéré, lorsqu'on parle de ces bohêmes dans les temps modernes, peut avoir plus de fondement lorsqu'il s'agit de bohêmes vivant d'une façon analogue dans des temps plus reculés.

— 2° Le Comité des « Hibbert Lectures » a choisi comme conférencier pour l'année 1892 M. *C.-J. Montefiore*, de Balliol College, à Oxford. Ses conférences auront pour objet : la Religion des Hébreux, son histoire et son développement.

— 3° L'*Academy* du 4 juillet annonce que deux ecclésiastiques anglais vont publier un nouvel ouvrage de Thomas a Kempis, intitulé : *De vita Christi meditationes*.

— 4° L'imprimerie de l'Université de Cambridge a publié en brochure la remarquable conférence faite au mois de juin par M. *Alfred Lyall* sur la Religion de la nature dans l'Inde.

ALLEMAGNE

— 1° M. *H. Brockhaus* a publié à la librairie du même nom, à Leipzig, un beau volume sur les trésors artistiques conservés dans les monastères du

Mont-Athos : *Die Kunst in den Athos-Klöstern* (20 m.; ill.). L'art byzantin et d'une façon générale l'art ecclésiastique ont laissé de précieux souvenirs dans cette immense et séculaire agglomération monastique. M. Brockhaus les a étudiés directement et en donne de très intéressantes reproductions.

— 2° Le dixième volume du *Theologischer Jahresbericht*, publié sous la direction de M. Lipsius, vient de paraître chez Schwetschke, à Brunswick. Il est consacré à la littérature théologique de l'an 1890. La section de l'histoire des religions est rédigée, comme les années précédentes, par M. K. Furrer, de Zurich. Les autres parties historiques ont été confiées à MM. Lüdemann, de Berne, jusqu'au concile de Nicée; Gustav Krüger, de Giessen, jusqu'au moyen âge; Paul Böhringer, de Bâle, pour le moyen âge; G. Lœsche, de Vienne, depuis 1517 à 1700; A. Werner, pasteur à Guben, jusqu'à nos jours. Enfin la revue des travaux sur la controverse entre le catholicisme et le protestantisme est faite par M. O. Kohlschmidt, pasteur près de Weimar.

Nous n'avons plus à faire l'éloge du *Theologischer Jahresbericht*. C'est le plus précieux répertoire de la littérature théologique moderne qu'il soit possible de trouver. Chaque année il devient plus complet, plus impersonnel et les services qu'il est appelé à rendre seront plus grands encore dans quelques années, pour quiconque voudra établir la bibliographie d'une question quelconque de l'histoire ecclésiastique.

— 3° M. Max Roediger a consacré dans le n° 29 de la *Deutsche Literaturzeitung* un article assez étendu à la *Deutsche Mythologie* de M. Friedrich Kauffmann, publiée en 1890 dans la Collection Göschen, à Stuttgard. Il met le lecteur en garde contre le grand nombre d'inexactitudes, qui dénotent une certaine légèreté de rédaction et qu'un juge moins expérimenté risquerait de ne pas apercevoir, à cause des mérites littéraires de l'ouvrage.

ITALIE

Concours. Il résulte d'une lettre adressée par M. Geffroy, directeur de l'Ecole française de Rome, à l'Académie des inscriptions, que Léon XIII vient d'ouvrir un concours à l'occasion des fêtes du treizième centenaire de l'élection de saint Grégoire le Grand. Le terme du concours est le 1er août 1894. Les mémoires couronnés seront imprimés aux frais du pape. Voici les trois questions proposées : 1° De l'influence exercée par le pontificat de saint Grégoire sur les pontificats suivants, pendant les VIIe et VIIIe siècles. — 2° Exposer l'état actuel de la science quant à l'œuvre liturgique de saint Grégoire. Examiner ses propres
ce sujet et la question du chant. — 3° Restituer, par des dessins avec
s, les peintures que saint Grégoire avait fait exécuter dans son habitation
us et que son biographe, Jean Diacre, a décrites en détail. Justifier les
ons à l'aide des données archéologiques en un mémoire écrit.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 12 *juin* : M. l'abbé *Duchesne* distingue deux séries de pièces parmi les faux privilèges de l'église de Vienne (Isère), dont quelques-uns prétendent remonter jusqu'au IIe siècle. La première série, dont on retrouve la trace dans les deux rédactions successives du livre épiscopal de Vienne sous l'archevêque Léger (1030-1070), doit avoir été constituée vers l'an 1060. La seconde ne daterait que de l'archevêque Gui de Bourgogne.

— *Séance du* 26 *juin* : L'Académie apprend par une communication de M. Geffroy, que les fouilles entreprises en Tunisie par M. Toutain, membre de l'Ecole française de Rome, ont été couronnées de succès. Il a retrouvé sur le Bou-Kourneïn, non loin de Tunis, le sanctuaire d'un Baal : *Saturnus balcaranensis Augustus... Dominus... Deus magnus* et un grand nombre de stèles et d'inscriptions. On y a relevé déjà plusieurs dates consulaires nouvelles.

M. *Edmond Le Blant* lit un mémoire sur les moyens secrets par lesquels les anciens et, plus tard, les chrétiens croyaient pouvoir s'affranchir des souffrances de la torture. Ces croyances ont subsisté autant que la torture elle-même.

— *Séance du* 3 *juillet* : M. *de la Borderie* signale la découverte des restes d'un monastère mérovingien dans la petit île du Lavret, à l'est de l'île de Bréhat (baie de Saint-Brieuc).

M. *Barbier de Meynard* présente l'ouvrage de M. *Delphin* sur l' « Astronomie au Maroc ». L'auteur a reproduit et étudié un astrolabe marocain et décrit la persistance des anciennes méthodes astronomiques dans les écoles marocaines, à cause des services qu'elles rendent à la religion, notamment pour la fixation des heures rituelles. Les diseurs de bonne aventure tirent aussi grand parti de ces données traditionnelles pour établir leurs horoscopes.

— *Séance du* 10 *juillet* : A propos d'une belle tête de marbre, empruntée à la collection de Clerq, M. *Heuzey* signale deux types distincts par l'arrangement de la chevelure dans l'art chaldéen. Le type chevelu et barbu représente les

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

dieux, les héros, les princes ; il sert aussi à figurer les guerriers et les pasteurs. Le type rasé, au contraire, paraît réservé aux prêtres de la haute antiquité ; c'est celui des prêtres rois ou patesi, du moins dans certaines circonstances, peut-être à la suite d'un vœu ou dans certaines cérémonies. A mesure que la puissance assyrienne augmente, le type chevelu et barbu devient général.

M. *Julien Havet* continue la lecture du mémoire de M. *Robiou* sur l'état religieux de la Grèce au IVe siècle avant notre ère.

II. Mélusine. — *Juillet-août* : *H. Gaidoz.* Le chevalier au lion (suite). — *J. Tuchmann.* La fascination (suite).

III. Revue des Traditions populaires. — *Juin* : *F. Arnaudin.* Quelques usages de la semaine sainte dans les Landes. — *R. Basset.* La légende de Didon (suite). — *M. de Zmigrodzki.* Les mines et les mineurs polonais. — *L. Courthion.* Légendes valaisannes. — Traditions et superstitions des ponts et chaussées (voir n° suiv.). = *Juillet* : *P. Sébillot.* La légende napoléonienne. — *P. Lavenot.* La légende du diable chez les Bretons du pays de Vannes. — *G. Fouju.* Légendes normandes du Musée de Dieppe. — *R. Basset.* Les ordalies. — *G. de la Chenevière.* Les charités en Normandie.

IV. Vie chrétienne. — *Juillet* : *Ed. Montet.* De l'idée de vie à venir dans le milieu sémitique, d'où et quand cette notion y a pénétré.

V. Revue archéologique. — *Mars-Avril* : *V. Waille* et *P. Gauckler.* Inscriptions inédites de Cherchel (fin). — *A. Vercoutre.* Sur quelques divinités topiques africaines (Erux = Erucinus ; Malagbel = Baal de la ville de Malaca ou Guelma). — *H. d'Arbois de Jubainville.* Les témoignages linguistiques de la civilisation commune aux Celtes et aux Germains pendant le Ve et le VIe siècle avant Jésus-Christ.

VI. Revue des Deux-Mondes. — 15 *juin* : *Arvède Barine.* Saint François d'Assise. = 15 *juillet* : *A. Leroy-Beaulieu.* Physiologie et psychologie du Juif.

VII. Revue des Questions historiques. — *Juillet* : *A. Tougard.* La persécution iconoclaste d'après la correspondance de saint Théodore Studite. — *A. Delattre.* Un dernier mot sur les Chaldéens. — *E. Vacandard.* La date du concile de Sens.

VIII. Revue internationale de l'enseignement. — *Mai* : *Dejob.* Des restaurateurs sceptiques de religions à propos de Bernardin de Saint-Pierre.

IX. L'Anthropologie. — *II.* 3: *Paris.* Les ruines tjames de Tra-Kéou, province de Quang-nam (Annam). — *Deschamps.* Les Weddas de Ceylan et leurs rapports avec les peuples environnants, les Rhodias et les Singhalais.

X. Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran. — *T. XI* : *C. Pallu de Lessert.* Les assemblées et le culte provincial dans l'Afrique romaine.

. Bulletin de la Société philomathique vosgienne. — 1890-1891 : *urnier.* Vieilles coutumes, usages et traditions populaires des Vosges pro- t des cultes antiques et particulièrement de celui du soleil. — *F. Voulot.* ur deux nouvelles divinités gauloises.

XII. Academy. — *13 juin* : *R. Morris.* Notes on some Pâli and Jaina prakrit words. = *27 juin* : *J. Burgess.* Prof. Kielhorn on the Vikrama era. = *11 juillet* : *A. Sayce.* A war of Ramses II against Mitanni and Assyria. — *H. Wallis.* The temple at Luxor (voir au 25 juillet). = *18 juillet* : *F. Griffith.* The season's work of the Egypt exploration fund (voir le n° suivant).

XIII. Scottish Review. — *Juillet* : *C Conder.* The oriental Jews. — *R. Wenley.* Philosophy of religion. — *T. Law.* The legend of archangel Leslie.

XIV. Contemporary Review. — *Juillet* : *G. Stokes.* The Apology of Aristides.

XV. Proceedings of the Soc. of Biblical archaeology. — *XIII.* 6 : *Pollard.* On the Baal and Ashtoreth altar discovered at Kanawat in Syria (voir le n° suiv.). — *Maspero.* Notes au jour le jour. — *Delattre.* Quelques lettres de Tell-el-Amarna. = *XIII.* 7 : *Lewis.* Theories on Exodus.

XVI. Indian Antiquary. — *Avril* : *Abbott.* — Recently discovered buddhist caves at Nadsur and Nenavali in the Bhor state, Bombay presidency. = *Mai* : *Kielhorn.* A note on the Saptarshi era. — *Senart.* The inscriptions of Piyadasi. — *Smyth.* Weber's sacred literature of the Jains. = *Juin* : *Kielhorn.* Sanskrit plays partly preserved as inscriptions at Ajmere. — *Sastri.* Folklore in Southern India (suite).

XVII. Quarterly Review. — *15 juillet* : The later Jansenists.

XVIII. Proceedings of the R. geographical Society. — *Juin* : *Pratt.* Two journeys to Ta-Tsien-Lu on the eastern border of Tibet.

XIX. Jewish Quarterly Review. — *Juillet* : *Cheyne.* Critical problems of the second part of Isaiah. — *Neubauer.* The literature of the Jews in Yemen. — *C. Montefiore.* A tentative catalogue of biblical metaphors. — *S. Schechter.* The quotations from Ecclesiasticus in rabbinical literature. — *Friedmann.* The sabbath light. — *J. Freudenthal.* What is the original language of the wisdom of Solomon ? — S. *Schechter.* The law and recent criticism.

XX. Mittheilungen d. k. deutschen archæol. Instituts. — *Athenische Abtheilung, XVI.* 1 : *Kern.* Eubuleus und Triptolemos. — *Sauer.* Untersuchungen ueber die Giebelgruppen des Parthenon.

XXI. Nachrichten v. d. k. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen. — *N°* 4 : Das aramäische Evangeliar des Vatican. — Neue Ausgabe der διατάξεις τῶν ἀποστόλων und der drei Gestalten der Clementinen.

XXII. Sitzungsb. d. k. baierischen Ak. d. Wissenschaften. — *Philos.-hist. Klasse*, 1891. *N°* 1 : *Löher.* Zustände im römisch-deutschen Culturland. — *Friedrich.* Ueber das angebliche Elogium Liberii papae des Codex Corbiensis. — *Lossen.* Zwei Streitschriften der Gegenreformation : Die Autonomia; Das Incendium calvinisticum.

XXIII. Zeitschrift f. romanische Philologie. — *XIV.* 1 à 4 : *Wieprecht.* Die lateinischen Homilien des Haimo von Halberstadt als Quelle der altlothringischen Haimouebersetzung. — *Schiavo.* Fede e superstizione nell' antica poesia francese. — *Osterhage.* Studien zur fränkischen Heldensage.

XXIV. Baltische Monatsschrift. — *N°* 4 : *Von Schroeder.* Ueber die Witwenverbrennung bei den Indern. — *Lezius.* Luther's Stellung zur türkischen Weltmacht. — *Lœwis of Menar.* Das Domklostermuseum in Riga. = *N°* 5 : *Volck.* Aus der alttestamentlichen Philosophie.

XXV. Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Ges. — *XLV.* 1 : *Conradi.* Das Newârî. — *Bühler.* Beiträge zur Erklärung der Asokainschriften (suite). — *Nœldeke.* Der Paradiesfluss Gihon. — *Van Vloten.* Irdjâ.

XXVI. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. — *V.* 2 : *Brœcking.* Die Lossagung des Bischofs Eusebius von Angers von Berengar von Tours. — *Philippson.* Die Inquisition in den Niederländen während des Mittelalters.

XXVII. Leipziger Studien. — *XIII.* 2 : *Ettig.* Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio.

XXVIII. Unsere Zeit. — *N°* 7 : *Otfried.* Mythologie und Urgeschichte.

XXIX. Deutsche Rundschau. — *Juillet* : *Hommel.* Eine neugefundene Weltschopfungslegende.

XXX. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *N°* 4 : *Holsten.* Zur Entstehung und Entwicklung des Messiasbewusteins Jesu. — *Küssner.* Studien ueber Röm. IV, 1 sqq...

XXXI. Theologische Studien und Kritiken. — *N°* 4 : *Schlatter.* Eupolemos als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus und Manetho. — *Knaake.* Johann von Goch.

XXXII. Archiv f. Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *VI.* 1 : *Ehrle.* Die ältesten Redactionen der general Constitutionen des Franciskanerordens.

XXXIII. Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswissenschaft. — *VI.* 3 : *Spinner.* Tibetanisches aus dem britischen Himalaya. — *E. Faber.* Die Einführung des Evangeliums in Europa. — *P. Gloatz.* Die Religion der Naturvölker.

XXXIV. Zeitschrift f. katholische Theologie. — *N°* 3 : *Michael.* Döllinger. — *Kellner.* Die patristiche Tradition in Betreff des Geburtsjahres Christi.

XXXV. Ausland. — *N°* 21 : *Hommel.* Die Astronomie der alten Chaldaeer. = *N°* 26 : *Ohnefalls-Richter.* Cypern, die Bibel und Homer. — *Reichelt.* Volksfeste in Birma. = *N°* 27 : *Achelis.* Max Müller und die Völkerkunde. — *J. Schmidt.* Noch einmal die Urheimat der Indo-Germanen.

XXXVI. Globus. — *N°* 22 : Aberglaube in Mittelitalien. — Heilige Haine und Bäume der Finnen. = *N°* 24 : *Sundermann.* Der Cultus der Niasser. — *Stehle.* Volksglauben, Sitten und Gebräuche in Lothringen.

XXXVII. Zeitschrift für Volkskunde. — *N°* 8 : *Krohn.* Die Kalewala vom ästhetischen Standpunkt betrachtet (voir n° 7). — *Jarnik.* Albanesische Märchen und Schwänke. — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Oes-

terreich (suite). — *Veckenstedt.* Aus der Provinz Sachsen. I. Der Festkalender. — *Poestion.* Die alten nordischen Frühlingsfeste (voir n° suiv.). = *N°* 9 : *Knoop.* Die neuentdeckten Göttergestalten und Götternamen der norddeutschen Tiefebene und am Harz (suite). — *Schlossar.* Sagen vom Schratel aus Steiermark. — *Schwela.* Die grosze wendische Hochzeit.

XXXVIII. Oesterreichische Monatsschrift f. d. Orient. — *N°s* 3 *et* 4 : *Haberlandt.* Die Ikonographie des Lamaismus. — Der Originalbrief des Propheten Mohammed.

XXXIX. Mittheilungen der Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung. — *XII.* 2 : *Tangl.* Die sogenannte Brevisnota ueber das Lyonerconcil von 1245. — *Loserth.* Ueber die Beziehungen zwischen englischen und böhmischen Wiclifiten in den beiden ersten Jahrzehnten des xv Jhr..

XL. Toung-Paô. — 1891. *N°* 1 : *J. de Groot.* Militant spirit of the Buddhist clergy in China.

XLI. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet* : *H. Oort.* Habakuk. — *A. Brandt.* Priscillianus. — *W. van Manen.* Het misverstand in het vierde Evangelie.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

J.-H. Becker. Saga III. Die Zwillingssage als Schlüssel zur Deutung urzeitlicher Ueberlieferung. — Leipzig. Foch; 2 m. 40.

J. Kennedy. Natural theology and modern thought (Donnellan Lectures de 1888-1889). — Londres. Hodder; 1891; in-8 de 276 p.; 5 sh.

Theologischer Jahresbericht, 10e année, 2e partie : Historische Theologie. — Brunswick. Schwetschke; in-8 de 207 p.; 5 m.

CHRISTIANISME

J. von Döllinger. Akademische Vorträge, t. III. — Munich. Beck; in-8 de x et 353 p.; 6 m.

H. Brockhaus. Die Kunst in den Athos-Klöstern. — Leipzig. Brockhaus; in-8 de xi et 305 p., ill.; 20 m.

P. Lobstein. Études christologiques. Le bilan dogmatique de l'orthodoxie régnante. — Paris. Fischbacher; in-8 de 48 p.; 1 fr.

M. Dods. The gospel of St John. I. — Londres. Hodder; in-8 de 380 p.; 7 sh. 6.

J. Paulson. Fragmentum vitae S. Catharinae Alexandrinensis metricum e libro ms. — Lund. Gleerupska; in-8 de xxxii et 72 p.; 3 kr.

A. Stöckl. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. — Mayence. Kirchheim; in-8 de vii et 435 p.; 6 m. 40.

F. Stolle. Das Martyrium der thebaischen Legion. — Breslau. Müller et Seiffert; in-8 de 112 p.; 1 m. 60.

Fustel de Coulanges. L'invasion germanique et la fin de l'empire. Ouvrage completé et revu par *Camille Jullian.* — Paris. Hachette; 7 fr. 50.

Marcel Fournier. Les statuts et privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789. II. 1 : Moyen Age. — Paris. Larose et Forcel;

…fler. Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. — Mu…; in-8 de vii, 223 et 132 p.; 6 m.

…er. Die Wahl Pius' V zum Papste. — Leipzig. Fock; in-8 de viii et n. 59.

W. Punshon. Wesley och hans tid. — Stockholm. Palmquists; in-8 de 48 p.; 40 öre.

A. Bellesheim. Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart. III (1690-1890). — Mayence. Kirchheim; in-8 de xxxvi et 782 p.; 17 m. 40 (L'ouvrage complet : 40 m.).

Boulay de la Meurthe. Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801. 1re partie (t. III des « Publications de la Société d'histoire diplomatique »). — Paris, Leroux; in-8; 7 fr. 50.

A. Robertson. — Count Campello and catholic reform in Italy. — Londres. Low; in-8 de 196 p.; 5 sh.

A. Piacentini. Mgr Ridel, vicaire apostolique de Corée. — Lyon. Vitte; in-8 de xv et 382 p.

JUDAISME ET ISLAMISME

T. Cheyne. The origin and religious contents of the Psalter in the light of the Old Testament criticism and the history of religions, with an introduction and appendices (Bampton Lectures, 1889). — Londres. Paul, 1891; in-8 de 552 p.; 16 sh.

T. Looman. Geschiedenis der Israelieten van de Babylonische ballingschap tot op de komst van den Heere Jesus Christus, met een aanhangsel inhoudende de geschiedenis der Israelieten van den dood van Herodes tot op de verwoesting van Jerusalem. — Amsterdam. Höveker; in-8 de xvi et 322 p.; 1 fl. 75.

G. Fromentin. Essai sur la Sapience. La pensée juive, la pensée grecque et leurs rapports avec la pensée chrétienne. — Nimes, Chastanier; in-8 de 74 p.

G. St Clair. Buried cities and Bible countries. — Londres. Paul; in-8 de 390 p.; 7 sh. 6.

O. Braun. Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele. — Fribourg-en-Brisgau; in-8 de viii et 166 p.; 4 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

A. Mommsen. Ueber die Zeit der Olympien. — Leipzig. Teubner; 2 m. 80.

A. Gehring. Index Homericus. — Leipzig. Teubner; 2 m.

H. Lichtenberger. Le poème et la légende des Nibelungen. — Paris. Hachette; 7 fr. 50.

E. Boeswillwald et *R. Cagnat.* Timgad : une cité africaine sous l'empire romain, 1re livr. — Paris. Leroux; 10 fr.

M. Fränkel. Die Inschriften von Pergamom. I. Bis zum Ende der Königszeit. — Berlin. Spemann; 50 m.

J. Campbell. The Hittites, their inscriptions and their history, 2 voll. — Londres. Nimmo; in-8; 21 sh.

E. Freeman. The history of Sicily from the earliest times, t. I et II. — Oxford. Clarendon Press; in-8 de 1200 p., avec cartes; 42 sh.

F. Susemihl. Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, I. — Leipzig. Teubner ; 16 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

Th. Aufrecht. Catalogus catalogorum. An alphabetical register of sanskrit words and authors. — Leipzig. Brockhaus ; 36 m.

J. Silbernagl. Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. — Munich. Stahl ; in-8 de VIII et 196 p. ; 3 m.

Léon Feer. Avadâna-Çataka. Cent légendes bouddhiques, traduites du sanscrit. — Paris. Leroux ; in-4 (t. XVIII des « Annales du Musée Guimet ») ; 16 fr.

A. Featherman. Social history of the races of mankind, IV : Dravido-Turanians, Turco-Tatar-Turanians, Ugrio-Turanians. — Londres. Paul ; in-8 ; 21 sh.

L. Peyrin. Voyage dans l'Inde, la Chine et le Japon. — Tours. Cattier ; in-8 de 210 p.

S. Sarbhadicary. A sojourn in India : her manners, customs, religion and its origin. — Londres. Andrews ; in-8 de III et 92 p.

L. Kist. Indisches und zwar Religion, Tempel und Feste der Hindu nebst all dem, was damit zusammenhängt. — Innsbruck. Vereinsbuchdruck ; in-8 de XVI et 537 p.

J. Wheeler. College history of India. — Londres. Macmillan ; in-8 de 260 p. ; 3 sh.

Bibliotheca sanscrita or catalogue of new and second hand books on sanskrit literature. — Londres. Kegan Paul et Trübner ; in-8 de 63 p.

E. Reed. Hindu literature, or the ancient books of India. — Chicago. Griggs ; in-8 de XVIII et 410 p. ; 2 d.

FOLKLORE

J. Rhys. Studies in the Arthurian legend. — Oxford. Clarendon Press.

G. Rauschen. Die Legende Karls des Grossen im XI. und XII. Jhr. (7e vol. des publications de la Soc. historique du pays rhénan). — Leipzig. Duncker et Humblot ; in-8 de XVII et 223 p.

B. Martiny. Aberglaube im Molkereiwesen. — Brême. Heinsius ; 1 m. 50.

C. Schmidt et *A. Floss.* Germanisches Sagen-und Märchenbuch. — Berlin. Mittler ; 1 m. 40.

Ch. Ploix. Le surnaturel dans les contes populaires. — Paris. Leroux ; in-18 de IV et 211 p. ; 3 fr. 50.

Louis Vossion. Nat Worship among the Burmese. — Paris. Leroux ; in-8 ; 1 fr.

A. Haas. Rügensche Sagen und Märchen. — Greifswald. Bamberg.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

HISTOIRE DES LIEUX DE CULTE

ET DU

SACERDOCE EN ISRAEL

(*Suite*)

Deuxième partie[1] : Étude par voie progressive

I. — *Les anciens temps.*

Après avoir établi, par voie régressive, un certain nombre de points fixes qui peuvent nous servir d'orientation, nous voudrions, dans une seconde partie, esquisser l'histoire des sujets qui nous occupent, afin de suivre le développement successif et les différentes phases par lesquelles ils ont passé, pour aboutir des usages simples de l'antiquité aux théories compliquées du code sacerdotal. Nous aurons ainsi l'occasion de compléter en même temps et de corroborer sous plusieurs rapports la première partie de ce travail.

La centralisation du culte israélite, qui fut décrétée vers l'exil et devint dominante après, semble trouver son point de départ dans l'arche de l'alliance ou de Jahvé et dans le sanctuaire portatif qui lui servit d'abri. Non seulement d'après le code sacerdotal, mais aussi d'après les anciennes sources de l'Hexateuque, il y avait en effet déjà au désert un tabernacle central[2]. C'était, comme on vient de voir par les textes cités, une tente qui abritait

1) Voir plus haut, p. 1 et suiv.

2) *Ex* , xxxiii, 7 sqq. ; xxxiv, 34 s. ; *Nomb.*, xi, 16 sqq., 24 sqq. ; xii, 5, 10.

l'arche de Jahvé[1], dont l'existence, dès cette époque, est attestée par les mêmes sources[2]. Du temps des Juges, nous trouvons l'arche à Béthel et à Silo[3]. Dans les guerres difficiles, les Israélites l'emportèrent dans leur camp, pour assurer ainsi la présence de Jahvé au milieu de l'armée et lui procurer le succès, ce qui ne réussit malheureusement pas toujours[4]. Partout où se trouvait l'arche, on pouvait offrir des sacrifices à Jahvé[5]. Devant elle, on priait Dieu[6]. Lorsque David voulut établir un sanctuaire national à Jérusalem, il sentit la nécessité d'y transporter l'arche sainte[7], et le temple de Salomon lui-même n'obtint son caractère sacré et national que par sa présence[8]. La centralisation du culte fut ensuite préparée par la construction de ce temple. Salomon, en l'élevant, n'avait certes nullement l'intention de supprimer les autres lieux de culte. Tout prouve qu'il voulait simplement doter la capitale du pays d'un sanctuaire digne de la résidence royale et des grandes assemblées qui allaient y affluer aux principales fêtes annuelles. Aussi n'est-il pas question de la suppression d'un seul lieu de culte ou d'une opposition quelconque au culte célébré ailleurs qu'à Jérusalem, et cela pendant plusieurs siècles après la construction de temple. Mais il n'est pas moins vrai que ce temple royal et central, avec son culte pompeux, dut nécessairement éclipser peu à peu tous les autres sanctuaires. Un nouveau pas décisif vers la centralisation du culte fut fait par la ruine du royaume du Nord. A partir de ce moment, le peuple d'Israël fut réduit, ou à peu près, à la seule tribu de Juda, groupée autour de Jérusalem et de son temple. Dès lors, il n'était pas très difficile pour tous les fidèles du royaume de se rendre, à l'occasion des principales solennités religieuses, au

1. II *Sam.*, VI, 17; VII, 2, 6; XI, 11; I *Rois*, VIII, 4.
2. ., X, 33-36; XIV, 44; comp. *Deut.*, X, 8; *Jos.*, III s.; VI; VII, 6.
XX, 26 s.; I *Sam.*, III, 3; IV, 3 s.
4. ., IV; XIV, 18; II *Sam.*, XI, 11; comp. XV, 24.
5. ., VI, 14 sqq.; II *Sam.*, VI, 13, 17; I *Rois*, VIII, 5.
VII, 6 sqq.
6. ., VI.
7. , VIII, 1 sqq.

sanctuaire de la capitale. Enfin, la multiplicité des lieux de culte avait favorisé la multiplicité des dieux; les hauts lieux, ces sanctuaires traditionnels et probablement en grande partie d'origine cananéenne, répandus dans tout le pays, ne servirent pas seulement à adorer Jahvé, mais favorisèrent aussi l'idolâtrie, les pratiques et les conceptions polythéistes du sémitisme primitif[1]. Cet état de choses porta finalement les partisans fervents du jahvisme à combattre le culte des hauts lieux, c'est-à-dire tout culte autre que celui du temple de Jérusalem, comme nous allons le voir dans le paragraphe suivant.

Si la centralisation du culte semble avoir de vieilles racines en Israël, il en est de même de celle des fonctions sacerdotales. De bonne heure on confia celles-ci de préférence à la tribu de Lévi. Mica, qui avait d'abord consacré son propre fils pour être prêtre de son sanctuaire, s'empressa de remettre cette charge à un Lévite, dès que l'occasion s'en présenta[2]. On peut se demander, à la vérité, si celui-ci appartenait réellement à la tribu de Lévi, car d'après *Jug.*, XVIII, 7, il était de la famille de Juda. D'un autre côté pourtant, il est permis de croire, suivant le même verset, qu'il s'était simplement rattaché à celle-ci par le séjour qu'il fit à Bethléhem. Cette dernière manière de voir paraît d'autant plus indiquée que, plus loin, ce Lévite, appelé Jonathan, est présenté comme un petit-fils de Moïse[3]. Et l'on sait que Moïse est toujours considéré dans l'Ancien Testament comme un descendant de Lévi. Mica fut très heureux d'avoir pu confier à un Lévite la desserte de son sanctuaire, et il basait là-dessus l'espoir d'être particulièrement béni par Dieu[4]. Les Danites, à leur tour, attachèrent un grand prix aux services que ce même Lévite pourrait leur rendre en qualité de prêtre; c'est pour cela qu'ils

1) *Jér.*, VII, 29 sqq.; XVII, 2; XIX, 5; *Éz.*, VI, 3 sqq. 13; XX, 28 sqq.; *Lév.*, XXVI, 30; I *Rois*, XI, 7; XIV, 23; II *Rois*, XVII, 9 sqq.; XVIII, 4; XXI, 3 sqq.; XXIII, 5, 13.

2) *Jug.*, XVII, 7-13.

3) XVIII, 30 : selon l'avis des meilleurs critiques, il faut lire ici Moïse et non Manassé.

4) XVII, 13.

s'emparèrent de lui pour le placer à la tête du sanctuaire de leur tribu[1].

D'après I *Sam.*, II, 27 sqq., il faudrait penser que la famille sacerdotale d'Eli, qui était d'abord rattachée au sanctuaire de Silo[2] et ensuite à celui de Nob[3], appartenait aussi à la tribu de Lévi, à laquelle le sacerdoce aurait été confié dès les anciens temps. Il est toutefois reconnu que ce passage est une addition postérieure et qu'il a été inspiré par un point de vue relativement récent. Nous ne pouvons pas non plus prendre en considération les deux textes des livres de Samuel où il est explicitement question des Lévites, parce qu'il est trop évident que ce sont des interpolations[4]. Il suffit pour s'en convaincre de considérer le contexte et quelques autres passages se rapportant à ce sujet. Ainsi, lorsque l'arche, après avoir été prise par les Philistins, fut renvoyée dans le pays d'Israël et s'arrêta à Beth-Schémesch, les gens de l'endroit fendirent le bois du char sur lequel elle s'était trouvée et offrirent en holocauste à Jahvé les vaches qui avaient tiré le char[5]. Après coup seulement, un rédacteur fait intervenir les Lévites pour faire cadrer le récit avec le lévitisme postérieur[6]. Mais on voit clairement que c'est là une interpolation, puisque, dans la seconde moitié du même verset, les Lévites ont de nouveau disparu de la scène et que nous ne nous trouvons plus, comme précédemment, qu'en face des gens de Beth-Schémesch, qui offrent les sacrifices. Ce qui le prouve surtout, c'est que d'après le verset 14 déjà ces gens fendent le bois du char et s'en servent pour offrir des sacrifices. Et quand ceci est fait, les Lévites apparaissent on ne sait d'où pour descendre l'arche d'un char qui n'existe plus et pour le poser sur une pierre où, suivant le verset précédent, les victimes sont déjà exposées aux flammes pour être offertes en sacrifice. Le même rédacteur ou un autre ajoute aussi

1) *Jug.*, XVIII.
2) I *Sam.*, I sqq.
3) XXI s.; comp. XIV, 3.
4) I *Sam.*, VI, 15; II *Sam.*, XV, 24.
5) I *Sam.*, VI, 13 s.
6) V. 15 a.

que Jahvé frappa les gens de Beth-Schémesch, parce qu'ils avaient regardé l'arche[1]. Mais n'ont-ils donc pas dû la regarder aussi pour la descendre du char sur lequel elle avait été transportée depuis le pays des Philistins et qu'ils fendirent pour faire un sacrifice? Nous voyons ensuite que le fils d'Abinadab, Éléazar, est consacré pour garder l'arche[2]. Cela n'aurait évidemment pas été nécessaire si les Lévites de tout à l'heure avaient réellement existé et qu'ils eussent été chargés de prendre soin de l'arche. Et plus tard deux autres fils d'Abinadab aident à transporter celle-ci, sous la conduite de David, dans le sanctuaire de Sion[3]. Un rédacteur postérieur, probablement le même que nous venons de rencontrer, sent, il est vrai, le besoin de corriger ici également le récit, en nous disant que l'un de ces fils fut mis à mort par Dieu, parce qu'il avait touché l'arche[4]. Et pourquoi le roi David n'a-t-il pas chargé de cette translation risquée les Lévites d'il y a un moment, pour éviter la catastrophe? Celle-ci n'a d'ailleurs pas lieu de nous émouvoir outre mesure, car elle ne repose que sur une interpolation, faite au point de vue sacerdotal postérieur, qui n'admettait plus que les laïques pussent toucher impunément aux objets sacrés; mais elle ne cadre nullement avec les usages et les conceptions des anciens temps. Comment, du reste, ces mêmes fils d'Abinadab auraient-ils pu placer l'arche sur la voiture qui la conduisit sans la toucher? Il était alors en réalité si peu défendu aux laïques de toucher à l'arche ou de la voir, et cela paraissait si peu contraire à la volonté de Dieu, qu'il nous est dit immédiatement après qu'elle fut déposée pendant trois mois chez Obed-Edom, le Gathite, un Philistin par conséquent, et que Jahvé le bénit, lui et toute sa maison, à cause de la présence de cet objet sacré[5]. Et ce dernier fait n'a rien d'extraordinaire, car jusqu'à l'exil des étrangers étaient employés à faire

1) I. *Sam.*, VI, 19.
2) I *Sam.*, VII, 1.
3) II *Sam.*, VI, 1 sqq.
4) V. 6 s.
5) V. 10-12.

une partie du service du sanctuaire[1]. Nous avons déjà vu que I *Rois*, VIII, 4 renferme une interpolation analogue à celles que nous venons de constater dans les livres de *Samuel*. Il en est donc évidemment de même de II *Sam.*, XV, 24.

Un texte qu'on a attribué à l'une des anciennes sources du Pentateuque nous dit que les fils de Lévi furent spécialement consacrés au service de Jahvé, à la suite du massacre qu'ils firent sur l'ordre de Moïse parmi les Israélites qui avaient adoré le veau d'or[2]. Ce passage est toutefois considéré par un certain nombre de savants comme une addition postérieure, et cela non sans raison[3]. Mais dans un cantique qui reflète encore assez bien les mœurs de l'ancien Israël, le sacerdoce est formellement assigné à cette tribu[4]. Il en résulte que le texte de l'*Exode* dont il vient d'être question peut fort bien reposer sur une tradition passablement ancienne. Nous sommes d'autant plus porté à le croire que les Lévites y sont opposés à Aaron, qu'ils sont présentés comme les vrais défenseurs du jahvisme, tandis qu'Aaron apparaît dans le même chapitre sous le jour le plus compromettant, comme un homme qui, par sa faiblesse, a favorisé l'idolâtrie. A partir de l'époque où le code sacerdotal prit naissance, un tel récit n'aurait plus été conçu; car alors Aaron et ses fils passèrent pour avoir seuls le droit d'exercer le sacerdoce et ils furent opposés aux Lévites et présentés comme jouissant, comparativement à eux, de grands privilèges. Ailleurs encore, dans un vieux texte du Pentateuque, Aaron apparaît sous un jour défavorable, cette fois de concert avec sa sœur Marie; mais ici, c'est Moïse qui obtient la préférence[5]. Dans le cantique mentionné tout à l'heure, c'est aussi Moïse et non Aaron qui joue le rôle de père du sacerdoce, c'est lui qui est l'homme saint dont il est question dans *Deut.*, XXXIII, 8[6].

1) *Ez.*, XLIV, 7-9.
2) *Ex.*, XXXII, 26-29; comp. *Deut.*, X, 8.
3) Baudissin, *ouv. cité*, p. 60.
4) *Deut.*, XXXIII, 8-11.
5) *Nomb.*, XII, 1 sqq.
6) Comp. Dillmann, à ce passage; Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, p. 412.

D'après une série de données mentionnées précédemment, il est fort probable que Moïse exerça lui-même le sacerdoce et le confia aux membres de sa famille. Cela nous explique assez bien pourquoi les Lévites ne conquirent pas de territoire en Canaan, comme les autres tribus, mais furent dispersés dans tout le pays[1]. Ils auront été employés à tous les différents sanctuaires répandus dans de nombreuses localités et se seront attachés aux tribus où ils trouvèrent un emploi, au lieu de former une tribu à part et proprement dite. M. de Baudissin soutient que les trois textes suivants du livre de *Josué* reposent sur une ancienne tradition : XIII, 14, 33; XVIII, 7[2]. S'il en est ainsi, nous y trouvons une preuve de plus que le sacerdoce fut assigné de bonne heure à la tribu de Lévi et que, par suite, elle n'eut point de possession territoriale en Israël.

Rien ne fait supposer que, dans les anciens temps, il y ait eu une hiérarchie quelconque parmi le sacerdoce israélite. Il paraît cependant que les prêtres avaient des serviteurs chargés du service inférieur des sanctuaires[3]. Nous ne mentionnons pas I *Sam.*, II, 22[b], d'où il semble ressortir que les femmes étaient aussi employées à ce service; car le langage de ce fragment montre qu'il est une interpolation faite d'après *Ex.*, XXXVIII, 8. Un nombreux personnel pour le service du sanctuaire n'était pas nécessaire, parce que ceux qui offraient des sacrifices pouvaient le faire en partie eux-mêmes[4]. Il se peut qu'à la tête des sanctuaires où il y avait un personnel quelque peu nombreux, il y eût un chef, auquel tout le monde avait à obéir. Cette place aura été généralement occupée par le plus ancien des prêtres. C'est ainsi qu'Eli était probablement le chef du sanctuaire de Silo. Mais il n'est nullement question, dans les temps primitifs, d'un grand prêtre, jouissant d'une autorité religieuse toute particulière et chargé de certaines fonctions spéciales qu'aucun autre prêtre n'aurait pu remplir. A

1) *Gen.*, XLIX, 7; comp. *Jug.*, XVII, 7 sqq.; XIX, 1 sqq.
2) *Ouv. cité*, p. 100-102.
3) I *Sam.*, II, 13, 15 s.
4) I *Sam.*, II, 12, 16; comp. I, 3, 5; VI, 14; XIV, 34; *Jug.*, VI, 18 sqq.; XI, 39; XIII, 19; XXI, 4.

partir de l'établissement de la royauté en Israël, le roi était le chef suprême du culte. Ainsi Salomon, en montant sur le trône, dépouilla Abiathar de ses fonctions de premier prêtre du sanctuaire royal et les confia à Tsadok[1]. Nous avons déjà vu que David joua le rôle principal dans les cérémonies qui accompagnèrent la translation de l'arche sainte dans le sanctuaire de Sion et que Salomon fit de même à la dédicace du temple. Après le schisme, les choses se passèrent d'une manière analogue dans le royaume du Nord[2] et nous savons qu'il n'y eut pas de changement notable sous ce rapport jusqu'à la destruction des deux royaumes, c'est-à-dire tant que la royauté subsista dans l'ancien Israël.

Touchant les fonctions des prêtres, l'ancien passage poétique du *Deutéronome*, déjà cité, nous renseigne le plus complètement. Ce qu'il mentionne en premier lieu, c'est la consultation de Dieu par les thummim et les urim[3]. Il ressort d'autres textes que c'était là, dès les anciens temps, la fonction principale du prêtre[4], qui devait lui donner un prestige beaucoup plus grand que l'offrande des sacrifices, puisque celle-ci pouvait être accomplie par tout père de famille et n'était pas un privilège exclusif du sacerdoce. La consultation de l'oracle était au contraire une prérogative de celui-ci; car nulle part nous ne voyons un laïque consulter Dieu, sans avoir recours à l'intermédiaire du prêtre. Il résulte de là qu'il a dû y avoir de très bonne heure des prêtres-devins en Israël, alors qu'il n'y avait peut-être pas encore des prêtres-sacrificateurs. — La seconde charge principale qui incombait au sacerdoce, c'était d'instruire le peuple dans la loi de Dieu[5]. Elle se rattachait d'ailleurs intimement aux fonctions précédentes. Car on consultait Dieu, non seulement dans les circonstances embarrassantes en général[6], mais encore et surtout pour vider les

1) I *Rois*, II, 26 s., 35.
2) I *Rois*, XII, 26 sqq.; XIII, 1 sqq.; *Am.*, VII, 13.
3) *Deut.*, XXXIII, 8; comp. I *Sam.*, XXVIII, 6.
4) *Jug.*, XVIII, 5 s.; XX, 18, 23, 27 s.; I *Sam.*, XIV, 36 s.; XXII, 9 s., 13, 15.
5) *Deut.*, XXXIII, 10.
6) *Gen.*, XXV, 22; *Jos.*, IX, 14; *Jug.*; I, 1; XVIII, 5; XX, 23; I *Sam.*, X, 22; XXIII, 2; XXVIII, 6; II *Sam.*, II, 1; V, 19, 23 sqq.; XXI, 1.

litiges entre les particuliers, pour savoir de quel côté était le droit et la vérité[1]. Les prêtres étaient donc érigés à la fois en juges du peuple et en interprètes de la loi, considérée comme loi de Dieu[2]. La règle du droit public était par suite placée entre leurs mains. On peut mesurer d'après cela l'influence extraordinaire qu'ils durent exercer à partir d'un certain moment. — Dans le passage qui vient de nous servir de base pour établir les fonctions des prêtres, on nous dit aussi, mais en dernier lieu seulement, qu'ils mettent l'encens sous les narines de Jahvé et qu'ils placent l'holocauste sur son autel[3]. Si tout père de famille pouvait originairement offrir des sacrifices, il est pourtant naturel que, dès un temps reculé, on eût recours à l'homme de l'art, pour présenter les offrandes à la divinité, surtout dans les circonstances particulièrement solennelles. Dans quelques autres textes nous apprenons, au sujet des fonctions des prêtres, qu'ils offraient à Dieu la graisse des victimes, en la brûlant sur l'autel[4], ainsi que les pains de proposition, qui furent placés devant Jahvé[5]. Ils étaient également les gardiens des lieux et des objets sacrés[6]. Ils gardaient en particulier et portaient aussi l'arche sainte[7].

Au sujet des revenus des prêtres, nous apprenons bien peu de chose. Ceux-ci recevaient pour leur entretien certaines parties des sacrifices offerts au sanctuaire où ils fonctionnaient; nous n'apprenons pas au juste ce qu'il leur revenait, mais nous voyons qu'ils ne s'en contentèrent pas toujours[8]. Les pains de proposition comptaient assurément aussi parmi leurs revenus[9]. Le texte

1) *Ex.*, XVIII, 15 sqq.; XXI, 6; XXII, 7 s.; I *Sam.*, II, 25; comp. Kuenen, *Volksreligion u. Weltreligion*, p. 83 sqq.

2) *Ex.*, XVIII, 16, 20; *Deut.*, XXXIII, 10; XVII, 8 sqq.; XXI, 5; XXIV, 8; *Mich.*, III, 11; *Es.*, XXVIII, 7; *Jér.*, II, 8; XVIII, 18; *Ez.*, VII, 26; XXII, 26; XLIV, 23 s.

3) *Deut.*, XXXIII, 10; comp. I *Sam.*, II, 28.

4) I *Sam.*, II, 16.

5) XXI, 7.

6) *Jug.*, XVIII, 18.

7) *Jug.*, XX, 27 s.; I *Sam.*, III, 3; IV, 4, 11, 17; VII, 1; XIV, 18; comp. *Deut.*, X, 8.

8) I *Sam.*, II, 12 sqq.

9) XXI, 4 sqq.

I *Sam.*, II, 28, qui est plus précis et qui favorise beaucoup le sacerdoce, se trahit encore à cet égard comme étant de date plus récente. Quand un particulier engageait un prêtre au service de son sanctuaire privé, le traitement était convenu d'avance et il dépendait naturellement des deux contractants[1].

Disons encore que le vêtement professionnel du prêtre était l'éphod de lin[2] et que son titre honorifique était celui de père, puisqu'on le donnait même à un jeune homme[3].

De même qu'à partir d'un certain moment on sentit en Israël la nécessité de combattre le culte des hauts lieux, le culte de tous les nombreux sanctuaires qui y étaient répandus, pour centraliser le service de Jahvé au seul temple de Jérusalem, de même on crut devoir défendre aux laïques de remplir les fonctions sacerdotales et les confier à la seule tribu de Lévi. Nous avons déjà rencontré des traces éparses de cette tendance. Mais ce ne fut que le *Deutéronome* qui la ratifia solennellement, comme il sanctionna la suppression de tout culte autre que celui du temple de Jérusalem. La double mesure fut évidemment inspirée par le même motif, celui de mettre fin, par un moyen radical, à l'idolâtrie, favorisée par la multiplicité des lieux de culte et la grande liberté qui en résultait pour le sacerdoce. En centralisant le culte au temple de Jérusalem et entre les mains d'une même caste ou famille, il était plus facile de le régler et de le surveiller de près. On choisit dans ce but la famille de Lévi et de Moïse, qui, d'ancienne date, s'était spécialement vouée au sacerdoce, comme nous l'avons vu.

Dans le paragraphe suivant, nous verrons comment cette grande réforme israélite fut amenée et réalisée. Ici nous allons encore jeter un coup d'œil sur *Nomb.*, XVI s., qui prouve que les laïques ne se laissèrent pas priver de leurs anciens privilèges sans élever des protestations, et que les Lévites réclamèrent de même, lorsque les prêtres s'élevèrent au-dessus d'eux et effa-

1) *Jug.*, XVII, 10.
2) I *Sam.*, II, 18; XXII, 18; comp. II, 28; XIV, 3; II *Sam.*, VI, 14.
3) *Jug.*, XVII, 7, 10, 12; XVIII, 19; comp. II *Rois*, VI, 21; XIII, 14.

cèrent l'égalité entre tous les membres de la caste, sanctionnée par le code deutéronomique. Dans les deux chapitres en question, des éléments plus anciens sont mêlés à une rédaction postérieure, inspirée par le code sacerdotal. Un trait des éléments primitifs est XVI, 3, où parlent les adversaires du sacerdoce ; ils trouvent que celui-ci est inutile, puisque tous les Israélites sont saints. Cela concorde pleinement avec *Ex.*, XIX, 5 s. et part de l'ancien usage israélite qui permettait à tout père de famille de remplir des fonctions sacerdotales. Ce qui est dit au chapitre suivant de la verge d'Aaron est évidemment la réponse à ces revendications[1], car il n'y est pas question du privilège particulier d'Aaron et de ses fils, en opposition aux Lévites, comme on l'a généralement pensé, mais de celui de toute la tribu de Lévi, en opposition aux tribus laïques. Cela prouve que certains laïques ont cherché à contrecarrer le point de vue deutéronomique, qui les dépouilla de leurs anciens privilèges, pour les attribuer aux seuls Lévites. A leur tête se trouvaient probablement Dathan et Abiram, qui sont seuls mentionnés dans *Nomb.*, XVI, 12-14, 25 s., 27[b]. Mais avec ce récit on en combina un autre, où il était question de l'opposition du Kehathite Koré, agissant au nom des Lévites, contre les privilèges des Aaronites[2]. Et finalement on a confondu la double lutte, très différente, et l'on en a fait une seule et même révolte de Koré, de Dathan et d'Abiram[3]. Nous trouvons incontestablement dans ce double récit un reflet des difficultés que rencontrèrent chez les laïques l'introduction de la législation deutéronomique, et chez les Lévites celle du code sacerdotal. Il se pourrait aussi que le chapitre de l'*Exode*, où Aaron est censé favoriser l'idolâtrie du veau d'or, tandis que les Lévites y apparaissent comme les vrais défenseurs du jahvisme[4], fût dirigé par les Lévites contre les prétentions des Aaronites.

1) *Nomb.*, XVII, 16 sqq.
2) V. 1[a], 4-11, 15 sqq., 32 sqq.
3) V. 1, 24, 27[a].
4) XXXII.

II. — *De la ruine du royaume d'Israël à l'exil.*

L'ancienne liberté touchant les lieux de culte dura sans opposition jusqu'à l'époque d'Ézéchias, c'est-à-dire jusqu'à la ruine du royaume d'Israël. Les *bamoth* continuèrent à subsister sous les rois les plus pieux [1]. Même sous le règne du jeune Joas, qui, pendant sa minorité, était soumis à la tutelle du tout-puissant prêtre en chef Jehojada, auquel il devait sa vie, son éducation et son trône, rien ne fut tenté pour faire disparaître ces lieux de culte [2]. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les anciens prophètes n'élevèrent jamais la voix contre ceux-ci, considérés en eux-mêmes ou à cause de leur multiplicité, mais seulement parce qu'il se mêlait au culte qui s'y célébrait des actes idolâtriques [3]. Mais comme les efforts les plus énergiques des prophètes ne réussirent pas à extirper l'idolâtrie, on dut finalement arriver à la conviction que le meilleur moyen d'atteindre le but était de supprimer complètement le culte des hauts lieux et de centraliser le service de Jahvé au seul temple de Jérusalem. Cette idée devait paraître fort pratique, après la ruine du royaume du Nord, puisque le peuple d'Israël était alors réduit à une seule tribu et soumis à un seul roi.

Ézéchias, sur lequel le prophète Ésaïe exerça, comme on sait, une très grande influence et dont il fut le plus puissant appui, pendant le siège mémorable de Jérusalem par le roi d'Assyrie Sanchérib, fit le premier pas dans ce sens. Il est même fort probable que l'heureuse issue de ce fameux siège y contribua très efficacement. Toute la Judée fut, en effet, soumise par le vainqueur ; Jérusalem seule résista héroïquement, soutenue par la foi inébranlable de son prophète ; et finalement elle fut délivrée d'une manière qui paraissait merveilleuse à tout le monde. Mais

1) I *Rois*, xv, 14; xxii, 44; II *Rois*, xii, 4; xiv, 4; xv, 4, 35.

2) II *Rois.*, xii, 1 sqq.

3) *Am.*, iv, 4; v, 4-6; vii, 9; viii, 14; *Os.*, viii, 11 s.; x, 8; xiii, 2; *Mich.*, i, 5.

n'était-ce pas à Jahvé qu'on devait le salut? Jérusalem ne fut-elle pas sauvée à cause de son temple? Si Dieu fit ravager par Salmanasar le royaume d'Israël et tous ses lieux saints, et ensuite par Sanchérib toute la Judée avec ses sanctuaires, tandis qu'il épargna Jérusalem et son temple, n'est-ce pas une preuve palpable que le culte de ce sanctuaire était seul agréable à l'Éternel, tandis que celui de tous les hauts lieux lui était profondément antipathique? Voilà des réflexions qui durent s'imposer aux jahvistes puritains et porter Ézéchias à entreprendre dans son royaume l'extirpation de toute idolâtrie et des lieux où on la cultivait. Si le deuxième livre des *Rois* mentionne, dès le début du règne de ce roi, la réforme en question et ensuite seulement la campagne de Sanchérib [1], cela ne prouve rien contre l'opinion que nous venons d'émettre. Car l'auteur relève presque au commencement de chaque règne l'attitude prise par le roi au sujet du culte. C'est en vertu de ce procédé général qu'il commence aussi par raconter la réforme d'Ézéchias, avant d'exposer les autres faits importants de son règne, mais sans qu'on puisse en inférer quelque chose relativement à la date de cette réforme.

Ézéchias fit disparaître à la fois les hauts lieux et tous les objets idolâtriques, avec l'ordre formel qu'on n'adore plus Jahvé qu'au seul sanctuaire de Jérusalem [2]. Cette réforme avait certainement pour elle l'appui du parti prophétique. Elle n'aura pas non plus été vue de mauvais œil par le sacerdoce de la capitale, qui y trouva son profit. Mais les prêtres de tous les hauts lieux, qui, par la suppression de ceux-ci, perdirent leur pain, devaient être fort mécontents de la mesure prise par le pieux roi. Le peuple de la campagne ne pouvait pas non plus lui être favorable. Car, tout d'abord, on voulait l'obliger à briser avec des usages religieux auxquels il était attaché par suite d'une tradition séculaire. Ces lieux, vénérés des pères, paraissaient vénérables au grand nombre. Et puis, pour ceux qui restaient loin de Jérusalem, il était fort incommode de s'y rendre pour offrir des sacrifices à la

1) XVIII, 3 sqq., 13 sqq.
2) II *Rois*, XVIII, 4, 22; *Es.*, XXXVI, 7; II *Chron.*, XXXII, 12.

divinité. Enfin, la nouvelle mesure semblait reposer sur l'unique caprice du roi, aucune loi ne la sanctionnant.

On comprend d'après cela qu'il dut être relativement facile à Manassé de démolir l'œuvre personnelle de son prédécesseur et de revenir aux anciens errements de la nation [1]. Le parti prophétique, qui avait assurément secondé Ézéchias dans ses projets de réforme, paraît sans doute avoir fait une vive opposition à la réaction de Manassé ; mais le nombre et la force étaient du côté du roi, en sorte qu'il réussit à étouffer l'opposition dans le sang, répandu en abondance par lui, nous dit-on [2].

Les partisans de la réforme, pénétrés de la conviction que leur cause était la bonne, ne pouvaient toutefois se résigner à cette défaite. Mais comme le despotisme royal les empêchait de travailler ouvertement à la réalisation de leurs idées, ils en préparèrent à l'ombre le triomphe futur. L'essai infructueux d'Ézéchias dut les porter à réfléchir sur les causes de l'insuccès et sur les moyens de mieux faire, lorsque l'occasion s'en présenterait. La centralisation du culte ayant, d'après ce que nous avons vu, d'anciennes racines en Israël et même dans certaines institutions mosaïques, comme le tabernacle portatif, avec l'arche de Jahvé, ainsi que le sacerdoce lévitique, ne fallait-il pas baser les principes de la réforme à opérer sur l'autorité de Moïse, le grand législateur d'Israël, par l'intermédiaire duquel Jahvé avait donné à son peuple les lois existantes ? Cela était tout indiqué. Il fallait, de plus, non seulement centraliser le culte au seul temple de Jérusalem et entre les mains de la seule famille de Lévi ; il fallait aussi prendre les mesures nécessaires pour que tous les prêtres lévitiques et jahvistes qui vivaient hors de Jérusalem et qui avaient fonctionné à différents hauts lieux, eussent de quoi vivre,

la suppression de ceux-ci.

donc naturel que sous Josias, qui devint roi à l'âge de
s [3], qui, pendant les premières années de son règne, dé-

lois, XXI, 2 sqq.
10-16.
lois, XXII, 1.

pendait complètement de son entourage et qui paraît avoir été gagné aux vues du parti prophétique et réformateur, il est naturel, disons-nous, qu'un livre de la loi, attribué à Moïse, fût découvert alors et que ce code renfermât tous les éléments d'une réforme sérieuse du culte, qu'il condamnât impitoyablement l'idolâtrie et le culte des hauts lieux, qu'il exigeât la centralisation absolue du culte au seul temple de Jérusalem et qu'il confiât le sacerdoce à la seule tribu de Lévi. Nous connaissons déjà en détail les deux points essentiels de cette législation, mais il y a lieu de compléter et de confirmer ce que nous avons vu précédemment.

La thèse dominante du code josiaque, qui paraît encore dans d'autres parties du *Deutéronome* que les chapitres du milieu, presque uniquement considérés par nous jusqu'ici, c'est que Jahvé est le seul vrai Dieu [1] et que, par suite, il faut le servir lui seul, à l'exclusion de toutes les autres divinités [2]. Il ordonne les mesures les plus rigoureuses contre l'idolâtrie [3]. Il décrète les châtiments les plus sévères contre quiconque se livre à des pratiques idolâtriques ou y entraîne les autres [4]. Il recommande par contre, avec une insistance toute particulière, qu'Israël craigne, aime et serve son Dieu, qu'il s'attache à lui et observe ses commandements de tout son cœur et de toute son âme [5]. C'est bien pour combattre l'idolâtrie et pour maintenir son peuple dans la fidélité envers lui que Jahvé ordonne ici la centralisation absolue du culte, comme nous le savons.

La polémique ardente de notre livre contre l'idolâtrie et le culte des hauts lieux, telle que nous ne la trouvons dans aucun autre code du Pentateuque, est l'une des preuves évidentes qu'il date, dans ses parties principales, de l'époque de Josias. Quand les anciens codes furent rédigés, le culte des hauts lieux paraissait encore tout à fait légitime, et quand les codes les plus récents

1) VI, 4.
2) V. 14 s.; VIII, 19 s.; XI, 16 s., 28; XII, 30.
3) VII, 1-5; XII, 2 s.; XX, 16-18.
4) XIII; XVII, 2 sqq.; XVIII, 9 sqq.
5) VI, 2, 5 s., 13; X, 12 s., 20; XI, 1, 13, 22; XIII, 4; XIX, 9; XXX, 6, 16, 20.

le furent, après l'exil, ce culte et toute idolâtrie avaient disparu à jamais parmi les Juifs, en sorte qu'il n'y avait plus lieu de s'attaquer à eux. La loi deutéronomique, au contraire, promulguée après tous les efforts infructueux faits par les prophètes pour extirper l'idolâtrie du sein de leur peuple et surtout après la recrudescence du mal sous Manassé, devait nécessairement avoir pour objectif principal l'extermination de cette infidélité séculaire d'Israël.

La centralisation intégrale du culte, ce dogme fondamental de notre code, entraîna un certain nombre de changements à toutes sortes d'usages religieux, changements qui sont intéressants à noter en vue du but que nous poursuivons. Tandis que les anciennes lois israélites ne disent rien des revenus dus aux prêtres par les fidèles et qu'une assez grande liberté paraît avoir régné primitivement à ce sujet[1], par suite de la multiplicité des lieux de culte, il devenait possible de poser une règle uniforme à cet égard, du moment qu'on ne pouvait plus offrir des sacrifices qu'au seul temple de Jérusalem. Il fallait aussi fixer ce point pour assurer la subsistance des prêtres qui avaient fonctionné aux différents hauts lieux du pays et auxquels on enlevait le pain, en interdisant le culte qu'ils avaient célébré jusque-là. Notre législation règle donc ce cas[2], en se laissant probablement guider par l'usage du temple de Jérusalem. Comme elle fut découverte ici, elle aura été inspirée ou même rédigée par le sacerdoce qui y fonctionnait. Au sujet des prémices toutefois, notre code, pas plus que les anciens[3], ne précise la quantité de l'offrande à faire[4]. Il indique cependant les produits dont il faut offrir les prémices[5]. L'offrande des premiers-nés ayant été réglée dès les anciens temps[6], le *Deutéronome* n'avait qu'à confirmer les ordonnances en vigueur et à y ajouter, conformément à son point de vue dominant, qu'il

1) I *Sam.*, II, 13-15.
2) XVIII, 3 s.
3) *Ex.*, XXIII, 19; XXXIV, 26.
4) *Deut.*, XVIII, 4; XXVI, 1 sqq.
VIII, 4.
x., XIII, 2, 13, 15; XXII, 28 s.; XXXIV, 19 s.

fallait célébrer les repas sacrés, occasionnés par ces offrandes, au seul sanctuaire légal[1]. Il règle en outre le cas des premiers-nés avec défaut, en conseillant qu'on les mange comme de la viande ordinaire[2]. Le sacerdoce recevait évidemment de chacun de ces sacrifices la part indiquée dans XVIII, 3. Touchant la dîme, qui fut certainement offerte dès les anciens temps[3], notre code put aussi se contenter d'insister sur le point nouveau et capital, qu'elle doit être présentée et mangée au seul sanctuaire légal[4]. Au sujet de l'emploi de la dîme, toutes les troisièmes années[5], notre législation se sera également inspirée d'un usage plus ancien[6]. D'après les passages cités, le sacerdoce recevait de toute façon sa part de la dîme, qu'elle fût offerte au sanctuaire ou distribuée dans chaque localité. Quand on la transformait en argent pour la remplacer au sanctuaire par des offrandes qu'on y achetait[7], le sacerdoce recevait évidemment des victimes immolées les morceaux spécifiés dans XVIII, 3 déjà cité.

La centralisation du culte exigea un changement important par rapport au sacrifice des premiers-nés. D'après l'ancienne législation, ceux-ci devaient être offerts dès le huitième jour[8]. Il était facilement possible de se conformer à cette règle, tant qu'il y avait de nombreux lieux de culte dispersés dans le pays. Mais le nouveau code, exigeant qu'ils soient présentés au seul sanctuaire légal, demande, pour cette raison, que la contribution en question ne soit faite qu'une fois l'an[9], puisque la distance à parcourir était assez grande pour certains fidèles. Le même motif rendait nécessaire l'autorisation de transformer la dîme en argent et de la remplacer près du sanctuaire par des offrandes en nature[10].

1) *Deut.*, XV, 19 s.
2) V. 21-23.
3) Comp. *Gen.*, XXVIII, 22.
4) *Deut.*, XII, 6 s. 17; XIV, 22 sqq.
5) XIV, 28 s.; XXVI, 12-15.
6) *Am.*, IV, 4.
7) *Deut.*, XIV, 24-26.
8) *Ex.*, XXII, 29.
9) *Deut.*, XV, 20.
10) XIV, 24-27.

L'ancien usage, de ne tuer aucune bête qu'auprès d'un autel[1], ne put non plus être maintenu avec la centralisation du culte. De là, l'autorisation de tuer partout les bêtes destinées à l'usage ordinaire, pourvu qu'on ait soin de ne pas manger le sang[2]. Les différents sanctuaires du pays, où les meurtriers pouvaient se réfugier, devant disparaître, il fallait indiquer des villes de refuge, pour les remplacer. Notre code en fixe le nombre à trois[3], ce qui suffisait pour le petit royaume de Juda. Dans la prévision que l'empire pourrait s'étendre, le législateur ajoute qu'on aura la latitude de joindre, en cas de besoin, trois autres villes aux premières[4]. *Deut.*, IV, 41-43, parlant du même sujet, part d'un point de vue idéal et paraît être une addition postérieure.

L'interdiction du culte des hauts lieux devint nécessairement très préjudiciable pour les prêtres qui y avaient fonctionné. Tant qu'ils y remplirent leur charge, ils n'étaient pas seulement considérés, mais jouissaient aussi de jolis revenus. Voilà pourquoi le Livre de l'Alliance, en recommandant qu'on ait soin des veuves et des orphelins, ainsi que des pauvres en général[5], ne sent pas le besoin d'y comprendre les prêtres. Nulle part, dans les anciens documents bibliques, ceux-ci ne paraissent être dans le besoin. Mais, par la suppression de tous les hauts lieux, on réduisit à l'indigence les prêtres qui relevaient de ceux-ci, en sorte qu'on pouvait les mettre sur la même ligne que les pauvres du pays et qu'il y avait urgence de les recommander comme eux à la charité publique[6]. Le légiste deutéronomiste fait plus encore. Pour réconcilier les Lévites de la campagne avec le nouvel ordre de choses, il ordonne que chacun d'eux aura le droit de venir fonctionner au temple de Jérusalem et de recevoir pour sa nourriture une portion égale à celle des prêtres attachés à ce sanctuaire[7]. C'était

1) I *Sam.*, XIV, 31-35.
2) *Deut.*, XII, 15.
3) XIX, 2 sqq.
4) V. 8-10.
5) *Ex.*, XXII, 21-26.
6) *Deut.*, XII, 12, 18; XIV, 27, 29; XVI, 11, 14; XXVI, 11 s.
7) XVIII, 6-8.

leur permettre de continuer à offrir, pour leurs ouailles, les sacrifices que ceux-ci seraient dans le cas de faire. Mais cette belle règle paraît s'être heurtée contre le mauvais vouloir du sacerdoce de Jérusalem. Quand il fallut passer de la théorie à la pratique, tous les prêtres des hauts lieux furent exclus du droit de fonctionner au temple; on leur permit simplement de jouir des revenus de celui-ci[1]. C'était là dégrader le clergé rural. Aussi dut-il être fort déçu de la réforme de Josias et nourrir contre elle une secrète antipathie.

On aura remarqué que les développements précédents fournissent de nouvelles preuves que les anciens codes[2] cadrent le mieux avec les anciens usages religieux d'Israël et qu'une série de lois qu'ils renferment ne pouvaient être pratiquées que tant qu'il existait de nombreux lieux de culte dans tout le pays. La centralisation du culte à Jérusalem du temps de Josias exigeait au contraire une modification, quelquefois importante, de beaucoup de ces lois. Nos résultats précédents, d'après lesquels la rédaction des premiers codes remonte au delà de la ruine du royaume d'Israël et celle du code deutéronomique à l'époque indiquée, trouvent donc là une nouvelle confirmation. Le point de vue de M. Vernes, en vertu duquel tous ces codes appartiendraient à la même époque et admettraient également la centralisatton du culte, apparaît par contre, une fois de plus, comme erroné.

Nous sommes précédemment arrivé à la conclusion que la réforme josiaque, basée sur le code deutéronomique, fut introduite dans la Judée entière. Tout fait croire que, pendant que vécut le roi qui en avait été le promoteur, elle fut strictement maintenue. Celui-ci mourut malheureusement douze ou treize ans après, dans la bataille de Meguiddo, où il fut vaincu par l'armée égyptienne[3]. Sa défaite et sa mort furent un coup fatal pour son œuvre réformatrice. Celle-ci fut entreprise et poursuivie avec l'espoir de former un peuple de Dieu vraiment fidèle, afin

1) II *Rois*, XXIII, 9.
2) *Ex.*, XX-XXIII et XXXIV.
3) II *Rois*, XXIII, 29 s.

que la bénédiction divine pût abondamment reposer sur lui et qu'il fût à l'abri des châtiments annoncés par la loi et les prophètes aux infidèles. Et il paraît certain que Josias n'attaqua, avec des forces relativement faibles, la grande armée égyptienne qui n'en voulait nullement à son royaume, que parce que lui et ses conseillers étaient persuadés que Jahvé lui donnerait nécessairement la victoire, vu la fidélité exemplaire dont on venait de faire preuve envers lui. Mais quand cet espoir fut immédiatement et complètement déçu, la foi en Jahvé et l'efficacité des récentes réformes furent inévitablement ébranlées dans bien des cœurs. Ces réformes n'avaient pas eu le temps de s'enraciner assez profondément dans tous les milieux, d'autant moins qu'elles avaient rompu avec des usages séculaires, dont une partie du peuple ne s'était assurément détachée qu'avec peine, comme du temps d'Ézéchias déjà. Bien des esprits durent se dire que, sous les prédécesseurs immédiats de Josias, qui s'étaient livrés sans scrupules au culte des hauts lieux, on jouissait de la paix et de la prospérité, tandis que cet innovateur était frappé d'un grand désastre. Celui-ci n'avait-il pas fait fausse route? Les dieux dont il avait voulu écarter le service ne s'étaient-ils pas vengés? Ne sont-ils pas aussi puissants ou même plus puissants que Jahvé, puisque celui-ci n'a pas pu sauver son fidèle serviteur Josias? Voilà les réflexions qui s'imposèrent. Et la conclusion pratique que beaucoup en tirèrent, c'est qu'il fallait revenir au culte traditionnel. Nous avons vu d'ailleurs que beaucoup de prêtres furent gravemens lésés dans leur intérêts par la réforme de Josias, telle qu'elle fut mise en pratique. Ils se seront hâtés de se mettre à la tête de la réaction, pour revenir au passé, à la fois plus commode et plus lucratif. Bien des partisans de la réforme auront eux-mêmes perdu de leur assurance, en face de la calamité publique qui suivit de si près les innovations du regretté roi. Le retour au culte des hauts lieux et une recrudescence de l'idolâtrie étaient donc dans l'ordre des choses et nous ne saurions être étonné de constater le double fait dans un grand nombre de textes[1].

1) II *Rois*, XXIII, 32, 37; XXIV, 9, 19; *Jér.*, XIII, 27; XVII, 2; XIX, 5; XXXII, 35; *Éz.*, VI, 3 sqq., 13; VIII, 3 sqq.; XIV, 3; XVIII, 6, 11 sqq.; XX, 28 sqq.: XXII, 9; *És.*, LVII, 7; LXV, 7.

Qui sait combien de temps les pratiques idolâtriques et polythéistes auraient encore duré en Israël? Le jahvisme puritain aurait certainement relevé la tête et repris, avec son ancienne ardeur, la lutte contre l'ennemi héréditaire de la vraie foi. Ou plutôt il reprit aussitôt cette lutte dans la personne de Jérémie, d'Ézéchiel, du second Ésaïe et d'autres prophètes plus obscurs. Elle aurait toutefois pu durer longtemps encore entre les deux partis adverses en présence, sans que l'un des deux remportât la victoire complète et définitive. Mais une circonstance historique extraordinaire produisit alors dans la vie religieuse d'Israël un changement radical. Nous voulons parler de l'exil. Cette catastrophe, qui mit fin à l'ancien empire israélite, qui porta à la vie nationale du peuple hébreu un coup mortel, dont il ne se releva plus jamais complètement, fut en même temps le coup de grâce porté à la religion traditionnelle des Hébreux, héritée des anciens Sémites et qui s'était perpétuée à travers les siècles, malgré l'opposition des Moïse, des Élie, des Amos, des Ésaïe, des Jérémie, des Ézéchias et des Josias, qui avait sans doute subi toutes sortes de transformations au cours du temps, mais qui, au fond, était restée la même, qui avait conservé, sous diverses formes, son ancien levain de naturalisme et de polythéisme. Dans la vie d'Israël, comme ailleurs, on peut ainsi constater ce grand principe universel, que la vie sort de la mort et le bien du mal, en vertu d'une loi supérieure.

III. — *Le code du prophète Ézéchiel.*

Tout ce que nous apprenons sur la situation des Juifs pendant l'exil prouve qu'ils vivaient groupés ensemble dans différentes provinces de l'empire chaldéen. Ce fut là, au point de vue religieux et sous d'autres rapports, un immense avantage pour eux. Ils pouvaient ainsi s'encourager dans la foi et ils n'étaient pas facilement exposés à se laisser dominer et entraîner par le culte idolâtrique des vainqueurs, comme cela aurait été ' cas, s'ils avaient été dispersés dans tout l'empire et condam à vivre d'une manière isolée. Les prophètes pouvaient égalem

continuer leur ministère sur la terre de l'exil, comme le prouve l'exemple d'Ézéchiel. La catastrophe nationale produisant son effet moral, les cœurs furent même beaucoup mieux disposés à se laisser instruire et reprendre que précédemment. Tandis que Jérémie fut beaucoup persécuté, parce qu'il ne cessait de dire la vérité à ses contemporains, de les rendre attentifs à leurs infidélités et de leur annoncer les châtiments divins, Ézéchiel, tout en ménageant ses auditeurs aussi peu que l'avait fait son collègue, put tranquillement exercer son ministère parmi les exilés. Ceux-ci, et surtout les anciens placés à leur tête, vinrent fréquemment chez lui pour le consulter et lui fournirent ainsi l'occasion de leur annoncer la parole de Dieu[1]. Quelquefois la foule vint même l'écouter; mais elle ne se montra pas toujours disposée à mettre en pratique les exhortations prophétiques[2].

Cependant la prédication orale des prophètes ne pouvait plus jouer un aussi grand rôle qu'autrefois. Et voilà pourquoi les prophètes de l'exil furent, plus que leurs prédécesseurs, des prophètes écrivains. Dans les anciens livres prophétiques, nous ne possédons guère que la reproduction ou le résumé de discours qui ont réellement été prononcés d'abord devant le peuple. Dans les écrits des deux plus grands prophètes de l'exil, Ézéchiel et le second Ésaïe, au contraire, nous trouvons beaucoup de parties qui n'ont jamais été prononcées, mais qui sont de simples produits littéraires. Il se pourrait même que chez le dernier il n'y eût pas autre chose. Il est aussi probable que les livres des *Rois* furent rédigés en exil[3]. Tout cela prouve que, parmi les exilés, l'activité littéraire était très grande. Eux et les prophètes qui vivaient au milieu d'eux étaient, on le conçoit, le plus préoccupés du retour de l'exil et de la restauration du peuple de Dieu. Le livre du second Ésaïe est complètement dominé par cette préoccupation. Mais tandis que celui-ci ne porta guère son attention que sur la régénération intérieure, le prophète Ézéchiel se préoccupa aussi

1) *Ez.*, VIII, 1; XIV, 1; XX, 1.
2) XXXIII, 30-33.
3) I *Rois*, V, 4.

grandement de la restauration extérieure de sa nation et y consacra exclusivement une partie importante de son livre, tous les neuf derniers chapitres[1]. Ceux-ci forment même ensemble un véritable code. Nous y trouvons des conceptions fort singulières, parce que leur auteur, légiférant sur la terre de l'exil et pour l'avenir, s'est mis en partie à construire des châteaux en Espagne et s'est placé à un point de vue purement idéal ou même chimérique. Mais ce morceau a exercé une grande influence sur les légistes des temps suivants et mérite par conséquent d'être pris en sérieuse considération.

Ézéchiel, comme Jérémie, appartenait à une famille sacerdotale[2]. Mais, si le dernier était un descendant des prêtres d'Anathoth, situé sur le territoire de Benjamin[3], s'il avait une grande liberté d'esprit à l'égard du culte et s'il lui accordait beaucoup moins d'importance qu'à la vie morale[4], Ézéchiel doit avoir appartenu à la famille de Tsadok, qui exerçait le sacerdoce à Jérusalem depuis Salomon. Car il fut emmené captif avec les premiers déportés, les notables de la capitale[5]. Des traits nombreux de son livre prouvent qu'il exerça son ministère parmi les exilés avant la ruine de Jérusalem[6]. Par suite de son origine, il est grandement dominé par l'esprit sacerdotal, comme ne l'était aucun des prophètes plus anciens, et il se préoccupe beaucoup de la restauration du culte israélite à Jérusalem, après le retour de l'exil. Le morceau cité tout à l'heure ne parle guère d'autre chose. Il présente donc un grand intérêt pour nous.

D'après notre prophète, le pays d'Israël, après le retour de l'exil, s'étendra du Jourdain jusqu'à la Méditerranée et de Hamath, dans le nord, jusqu'à Thamar et Kadès, dans le sud; il sera partagé entre les douze tribus d'une manière symétrique,

1) XL-XLVIII.
2) I, 3.
3) *Jér.*, I, 1.
4) Voy. surtout VII, 22 sqq.
5) II *Rois*, XXIV, 10 sqq.
6) I, 1-3; III, 15; VIII, 3 sqq.; IX, 1 sqq.; XI, 5 sqq.; XII, 8 sqq., 17 sqq.; XV, 1 sqq.; XVI, 1 sqq.; XVII; XXI, 30 s.; XXII-XXIV.

par des lignes parallèles allant de la frontière orientale à la frontière occidentale; un carré de 25,000 coudées de longueur et de largeur, situé entre les tribus de Juda et de Benjamin, sera prélevé pour Jahvé; un cinquième de ce carré devra former la ville, tandis que le reste sera partagé en deux parties égales, dont l'une appartiendra aux prêtres et l'autre aux Lévites; la portion des prêtres sera très sainte et au milieu d'elle devra s'élever le sanctuaire; quant au prince, il aura les deux bandes de territoire qui longeront du nord au sud le territoire carré des prêtres, des Lévites et de la ville; au nord de la portion sainte seront installés, dans l'ordre suivant, les tribus de Dan, d'Aser, de Nephthali, de Manassé, d'Éphraïm, de Ruben et de Juda; au sud, les tribus de Benjamin, de Siméon, d'Issacar, de Zabulon et de Gad[1].

A la tête du peuple restauré se trouvera un prince de la famille de David [2]. Il n'opprimera plus ses sujets [3]. Il ne les dépouillera pas de leur héritage, mais prendra du sien pour doter ses fils, afin que nul ne soit éloigné de sa possession [4]. Mais à un étranger le prince ne pourra céder aucune portion de son héritage [5]. Les contributions que le peuple lui payera ne seront pas pour lui, mais devront le mettre à même de fournir toutes les offrandes nécessaires aux diverses solennités religieuses célébrées au sanctuaire [6]. Il est probable que les rois de Juda fournissaient de tout temps au temple de Jérusalem, à ce sanctuaire royal, les sacrifices offerts les jours de fête et de sabbat, ou au service journalier du matin et du soir [7]. Avant l'exil, le peuple ne semble avoir contribué qu'aux réparations de l'édifice du temple [8].

Si nous considérons spécialement les principes d'Ézéchiel

1) XLVII, 13-XLVIII, 29; XLV, 1-7.
2) XXXIV, 24; XXXVII, 24 s.
3) XLV, 8.
4) XLVI, 16, 18.
5) V. 17.
6) XLV, 13-17.
7) II *Sam.*, VI, 17-19; I *Rois*, VIII, 63 s.; IX, 25; II *Rois*, XVI, 15; II *Chron.*, VIII, 12 s.
8) II *Rois*, XII, 5 sqq.; XXII, 4 sqq.

concernant le sanctuaire et le sacerdoce, nous voyons tout d'abord que le dogme de la centralisation absolue du culte est fidèlement maintenu par lui. Nous venons en effet de constater qu'il la présente comme une chose qui va de soi, qu'il ne connaît pour tout Israël qu'un seul sanctuaire, placé au centre même des douze tribus. Nous verrons que ce principe fut rigoureusement observé dans la suite. Aux yeux de tous les puritains jahvistes, la règle posée par le code deutéronomique servait donc invariablement de loi.

Touchant le service de Jahvé, nous remarquons d'abord que notre prophète s'oppose énergiquement à ce que les laïques puissent encore s'approcher du sanctuaire, ce qui paraît être une innovation. Nous savons par un vieux texte du Pentateuque que le jeune Josué, en sa qualité de serviteur de Moïse, se tenait constamment dans le tabernacle [1]. La mère de Samuel pria dans le sanctuaire ou tout à côté [2]. Le prêtre Jehojada, pour renverser Athalie du trône et y mettre à sa place le jeune Joas, fit entourer le temple de soldats armés [3]. Les secrétaires royaux y entraient d'habitude pour compter l'argent déposé dans le tronc, en vue des réparations nécessitées à l'édifice [4]. Nous savons aussi que, pendant longtemps, les laïques et surtout les rois pouvaient légitimement remplir les fonctions sacerdotales, ce qui implique le droit de s'approcher du sanctuaire et de toucher aux objets sacrés. Si le code deutéronomique, le premier, interdit aux laïques ces fonctions, il ne semble nullement leur défendre de s'approcher du sanctuaire [5]. Il ne renferme en tout cas aucune interdiction de ce genre. Il en est autrement chez Ézéchiel, qui distingue entre un parvis extérieur [6] et un parvis intérieur du sanctuaire [7], qui fait même encore précéder celui-ci d'un vesti-

1) *Ex.*, XXXIII, 11.
2) I *Sam.*, I, 9 sqq.
3) II *Rois*, XI, 11.
4) XII, 10 sqq.; XXII, 3 s.
5) *Deut.*, XII, 12, 18; XIV, 26; XV, 20; XV
6) *Ez.*, XL, 5-27.
7) V. 28-47.

bule [1]. Or le parvis intérieur est, d'après lui, un lieu saint et, par suite, inabordable pour le peuple; il n'est réservé qu'aux prêtres [2]. Les simples fidèles doivent prier hors la porte qui le sépare du parvis extérieur et le prince lui-même ne pourra pas en franchir le seuil [3]. C'est dans cet enclos extérieur que les Lévites dégradés auront à égorger pour le peuple les victimes que celui-ci offrira en sacrifice [4].

Chez notre prophète lui-même nous trouvons une preuve formelle que c'étaient là au plus haut degré des innovations. Il nous apprend en effet que des étrangers, des incirconcis, furent employés avant l'exil à remplir certains services, évidemment inférieurs, du sanctuaire, et c'est là tout d'abord ce que lui, arrivant à s'occuper du sacerdoce, interdit absolument pour l'avenir [5], comme il fallait s'y attendre d'après ce que nous venons de voir. Beaucoup de Lévites, c'est-à-dire de prêtres lévitiques, comme nous le verrons, ayant favorisé le culte des hauts lieux et l'idolâtrie, Ézéchiel veut en outre que tous ceux qui se sont rendus coupables de cette criante infidélité soient exclus du sacerdoce et chargés du service inférieur du sanctuaire, chargés de garder les portes du temple et d'égorger les victimes offertes en sacrifice par le peuple; ils devront être empêchés ainsi de s'approcher des lieux saints et de se tenir devant Dieu [6]. Il ne reconnaît comme prêtres légitimes que les descendants de Tsadok, parce que ceux-ci ne se sont pas laissés aller aux mêmes infidélités que les autres Lévites [7]. Il est évident qu'Ézéchiel oppose ici le sacerdoce de Jérusalem qui descendait de Tsadok, le principal prêtre de Salomon, comme nous savons, aux prêtres qui avaient fonctionné aux différents hauts lieux du pays. Ézéchiel ne se place donc pas au point de vue du code sacerdotal, qui exclut du sacerdoce tous les Lévites qui ne sont pas des Aaronites. Selon lui, tous les Lévites avaient le droit

1) V. 48 s.
2) XLII, 13 s.
3) XLVI, 1-3, 12.
4) XLIV, 11.
5) XLIV, 7, 9.
6) V. 10-14.
7) V. 15 sqq.; XLVIII, 11; XL, 45 s.; XLIII, 19.

d'exercer le sacerdoce et l'ont réellement fait. Il partage à cet égard les principes du code deutéronomique, avec cette différence qu'il considère comme un fait ce que celui-ci pose seulement comme une règle à suivre. Il emploie comme lui les termes de prêtres et de Lévites comme des synonymes [1]. D'un autre côté toutefois, il donne aux prêtres dégradés le titre de Lévites, en opposition aux prêtres tsadokites ou consacrés, qui, d'après lui, devront rester en fonctions [2]. Ézéchiel peut donc être considéré comme le véritable père de la distinction entre prêtres et Lévites. Plus anciennement on ne trouve cette distinction dans aucun texte authentique. On voit que c'est là quelque chose de nouveau. Notre prophète y a recours pour établir une différence bien nette entre les prêtres fidèles et les prêtres infidèles de son temps et pour dégrader les derniers du rang qu'ils avaient occupé jusque-là. N'oublions pas d'ailleurs qu'il fait sa proposition pour qu'elle serve de règle seulement dans la réorganisation future du sacerdoce. Elle repose pourtant sur un fait passé. Nous avons vu que, par la suppression de tous les hauts lieux du pays, beaucoup de prêtres furent privés de leurs revenus habituels et de leur pain quotidien. Josias les fit venir à Jérusalem et les autorisa à se nourrir de certains revenus du temple, destinés aux prêtres, mais il leur interdit de monter encore à l'autel de Jahvé [3]. Cette mesure, sanctionnée par Ézéchiel, est contraire à ce que voulait l'auteur de la législation deutéronomique. Nous savons en effet que, pour faciliter la réforme qu'il voulait provoquer, celui-ci cherchait à sauvegarder l'égalité parfaite entre les prêtres du temple de Jérusalem et ceux de la campagne, ayant servi aux hauts lieux. Dans ce but il décida que, lorsque ces derniers viendraient dans la capitale pour y remplir des fonctions sacerdotales, ils pourraient le faire en toute liberté et toucher les mêmes honoraires que leurs collègues de la capitale [4]. Mais cette théorie

1) XLIII, 19; XLIV, 15.
2) XLVIII, 10-13.
3) II *Rois*, XXIII, 8 s.
4) *Deut.*, XVIII, 6-8.

généreuse ne fut pas appliquée, parce que les prêtres tsadokites ne voulurent évidemment pas partager leurs anciens privilèges avec les nouveaux-venus. Ézéchiel lui-même, prêtre de Jérusalem, approuve ces prétentions et se prononce ainsi dans un autre sens que le code deutéronomique. La sainteté extraordinaire qu'il attribue à tous les actes du culte l'a évidemment aussi porté à en écarter les prêtres infidèles.

Si nous considérons maintenant les fonctions des prêtre tsadokites, telles que les règle notre légiste, et les conditions dans lesquelles ils doivent se trouver pour les remplir, nous voyons d'abord qu'ils ont à s'approcher de Jahvé, pour le servir [1]. Ce service consiste à offrir à Dieu la graisse et le sang des victimes [2]. Les prêtres enseigneront aussi au peuple à distinguer ce qui est saint de ce qui est profane et lui feront connaître la différence entre ce qui est impur et ce qui est pur [3]. Ils seront en outre juges dans les contestations et prendront comme règle de leurs verdicts les lois de Dieu [4]. Les vêtements sacerdotaux qu'ils porteront pendant le service seront en lin et non en laine, afin d'éviter la transpiration [5]. Ces vêtements seront une tiare, un caleçon et une ceinture [6]. Après le service, dès qu'ils voudront quitter le sanctuaire, ils mettront d'autres vêtements [7]. Ils ne se raseront pas la tête et ne laisseront pas non plus pousser leurs cheveux; mais ils couperont leur chevelure [8]. Ils ne boiront point de vin, lorsqu'ils entreront dans le parvis intérieur [9]. Ils ne prendront pour femme ni une veuve ni une femme répudiée, mais une vierge israélite; ils pourront cependant épouser la veuve d'un prêtre [10]. Ils n'iront pas vers un mort de peur de

1) XL, 45 s.; XLII, 13 s.; XLIII, 19; XLIV, 15-17; XLV, 4.
2) XLIV, 15.
3) V. 23; comp. XXII, 26; VII, 26; *Deut.*, XXIV, 8; *Lév.*, X, 10 s.
4) V. 24; comp. *Deut.*, XVII, 8-13, 18; XXXI, 9; XXXIII, 10.
5) V. 17 s.
6) V. 18; comp. *Ex.*, XXVIII, 39 s.; *Lév.*, XVI, 4.
7) V. 19; XLII, 14.
8) XLIV, 20.
comp. *Lév.*, X, 9.
comp. *Lév.*, XXI, 7, 14.

se rendre impurs; ils ne pourront se rendre impurs que pour un père, pour une mère, pour un fils, pour une fille et pour un frère, ainsi que pour une sœur qui n'était pas mariée [1]. Quand ils se seront rendus impurs, ils se purifieront et ils attendront ensuite sept jours; lorsqu'ils se rendront de nouveau dans le sanctuaire, pour faire le service, ils commenceront par offrir un sacrifice d'expiation [2]. Ils ne mangeront d'aucun oiseau et d'aucun animal mort ou déchiré, afin de ne pas se souiller [3], mais se nourriront exclusivement de choses saintes [4]. Les anciennes législations défendaient à tout Israélite de manger de la chair déchirée dans les champs, parce que chacun devait être saint [5]. Ézéchiel, au contraire, et, après lui, le code sacerdotal, considérant les prêtres seuls comme des hommes saints, restreignent cette règle au seul sacerdoce, comme nous venons de le voir. Ils permettent au laïque de ne pas l'observer, pourvu qu'il se soumette à une purification, après avoir mangé de la chair déchirée [6]. C'est ainsi que la règle touchant la chevelure, appliquée à tout Israël par *Deut.*, XIV 1 s., est restreinte par Ézéchiel et le code sacerdotal aux seuls prêtres [7].

Concernant les revenus du sacerdoce, notre légiste exprime d'abord le principe général que Jahvé lui servira d'héritage et que par suite on ne lui donnera point de possession en Israël [8]. En adoptant cette théorie du *Deutéronome*, il est tombé dans une contradiction; car tout de suite après il assigne au personnel sacerdotal, comme propriété inaliénable, un vaste territoire autour du sanctuaire [9]. Les prêtres se nourriront en outre des offrandes, des sacrifices d'expiation et de culpabilité et de tout ce qui sera dévoué par interdit en Israël; les prémices de tous les fruits,

1) V. 25; comp. *Lév.*, XXI, 1-4.
2) V. 26 s.; comp. *Nomb.*, XIX, 11.
3) V. 31; comp. *Lév.*, XXII, 8.
4) V. 29; comp. plus haut, p. 13 s.
5) *Ex.*, XXII, 30; *Deut.*, XIV, 21.
6) *Lév.*, XI, 40; XVII, 15 s.
7) *Ez.*, XLIV, 20; *Lév.*, XXI, 5.
8) XLIV, 28.
9) XLV, 1-5; XLVIII, 9-14.

ainsi que de la pâte et de toutes les offrandesprésentées par élévation, leur appartiendront[1]. D'après *Ez.*, XLII, 13, les sacrifices d'expiation et de culpabilité sont des choses très saintes, qui doivent par conséquent être mangées au sanctuaire. Ézéchiel ne dit rien de la dîme ni de l'offrande des premiers-nés, bien que ce soient là deux anciennes institutions. Cela provient assurément de ce qu'il les considérait, à l'instar du *Deutéronome*, comme devant servir à des repas de famille. Il n'y avait donc pas lieu d'en parler dans une législation qui s'occupe avant tout du sanctuaire et du sacerdoce, et non du peuple. Mais ce silence est significatif en ce sens qu'il montre que notre prophète ne partageait pas encore le point de vue du code sacerdotal, suivant lequel la dîme doit exclusivement revenir aux Lévites et aux prêtres, car autrement il n'aurait pas manqué d'en parler. Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, on voit clairement que le code d'Ézéchiel trouve sa place naturelle entre les législations deutéronomique et sacerdotale.

Ézéchiel ne dit pas quels seront les revenus des Lévites ou prêtres dégradés. Il pensait probablement que les prêtres consacrés ou fonctionnant, dont ils dépendraient, leur fourniraient le nécessaire, comme c'était peut-être autrefois le cas des Gabaonites[2]. Nous avons d'ailleurs vu qu'il leur assigne un territoire aussi étendu qu'aux prêtres. Il ne les recommande pas à la charité des fidèles, à l'instar du code deutéronomique, parce qu'il ne les suppose pas, comme celui-ci, répandus dans tout le pays, mais établis à côté du sanctuaire et usufruitiers d'un vaste domaine.

Un point important à noter encore, c'est que notre légiste ne dit pas un mot du grand prêtre. Nous n'en conclurons pas, comme on l'a fait, qu'il n'y ait pas eu de souverain sacrificateur en Israël avant l'exil, car nous avons vu le contraire. Mais nous nions, de la manière la plus catégorique, que le grand prêtre du code sacerdotal, revêtu de la dignité particulière que l'on sait, ait été connu d'Ézéchiel. Si cela avait été, on ne s'expliquerait en effet

1) XLIV, 29 s.; XLII, 13.
2) *Jos.*, IX, 27.

nullement que celui-ci n'en fasse pas mention. Il ne connaissait évidemment que les grands prêtres institués par les rois, pour former un simple rouage administratif, dont la dignité spéciale n'avait aucune valeur religieuse et n'était sanctionnée par aucune loi. Dès lors il pouvait s'en passer dans sa législation, et d'autant plus qu'il espérait qu'après la Restauration il y a de nouveau à la tête du peuple d'Israël un roi qui exercera pouvoir supérieur sur le culte, comme l'avaient fait les d'autrefois. Aussi est-ce au prince qu'il réserve l'autorité rieure sur le culte, en même temps qu'il en fait le pourv des victimes qui seront à offrir dans toutes les grandes occasi Le roi doit-il aussi fournir le nécessaire pour les offrandes nalières? Cela n'est pas dit expressément, mais il est po qu'Ézéchiel l'ait entendu ainsi [2]. Le prince ne devra pourtant remplir des fonctions sacerdotales, à l'instar des anciens r ne pourra se présenter qu'au seuil du parvis, pour assister frande des sacrifices accomplis par les prêtres; on lui rése pourtant là une place d'honneur, que personne d'autre ne p occuper [3].

On ne saurait méconnaître que les chapitres XL-XLVIII d'*Éz* dont nous venons d'étudier en grande partie le contenu, ne tituent un véritable code sacerdotal. Les deux plus anci législations ne disent pas un seul mot du sacerdoce, comme l'avons vu. Et la législation deutéronomique, qui en parle, pas non plus avant tout un code sacerdotal; elle est bien inspirée par l'esprit prophétique que par l'esprit clérical et a principal but de défendre contre l'idolâtrie le service de J seul vrai Dieu. Le sacerdoce y figure comme un simple m pour atteindre ce but supérieur. Ézéchiel, au contraire, nous nit un véritable code sacerdotal, où l'objectif principal n'est Dieu et la fidélité envers lui, mais le sanctuaire et la manièr célébrer le service divin. La tendance ritualiste perce do

1) XLV, 17, 22-25; XXVI, 4-7.
2) XLVI, 13-15.
3) XLIV, 1-3; XLVI, 2, 8-10, 12.

bien plus que dans les anciens codes, celui de *Deutéronome* y compris.

Tout cela prouve que notre prophète a grandement donné l'impulsion à la tendance formaliste qui aboutit au code sacerdotal. Signalons toutefois quelques traits caractéristiques par lesquels sa législation se distingue de celui-ci. Tout en donnant libre cours à son imagination, il tient plus ou moins compte de la réalité. Il ne présente pas son code comme un vieux recueil de lois, bien qu'il repose, à certains égards, sur d'anciens usages. Dans sa réorganisation du sacerdoce, il part de la famille bien connue des tsadokites et non du personnage peut-être mythique d'Aaron ou du patriarche peu historique de Lévi. Il ne prétend surtout pas que son code soit mosaïque, mais il l'attribue à une révélation qui lui a été faite et il la pose seulement comme règle pour l'époque future de la Restauration [1]. Le code sacerdotal, au contraire, n'est guère autre chose qu'un ensemble de fictions et sa fiction principale est que toutes ses lois, même celles de date tout à fait récente, sont censées avoir été promulguées par Moïse au pied du Sinaï, pour servir de règle au peuple d'Israël dès le voyage du désert. On y part de la supposition que la centralisation du culte, qui ne fut obtenue qu'avec la plus grande peine et très tard seulement, a déjà été introduite pour tous les temps par ce premier législateur de sa nation et que de même la tribu de Lévi fut alors mise exclusivement à part pour tout le service du sanctuaire. La distinction entre prêtres et Lévites, que nous avons trouvée pour la première fois chez Ézéchiel, et cela pour marquer la différence entre les prêtres fidèles et les prêtres infidèles, est présentée là comme remontant à la même époque et basée sur le droit de naissance. D'autres différences pourraient être relevées entre les deux documents.

IV. — *L'époque de la Restauration.*

A l'exemple d'Ézéchiel, les deux prophètes qui exercèrent leur

1) XL, 1 sqq.; XLI, 1 sqq.; XLII, 1 sqq.; XLIII, 1 sqq.; XLIV, 1 sqq.; XLVI, 1 sqq.; XLVII, 1 sqq.

ministère au début de la Restauration, peu de temps après le retour de l'exil, Aggée et Zacharie, considèrent la centralisation du culte au seul temple, qu'ils contribuèrent grandement à faire construire par leurs exhortations, comme une chose qui va de soi [1].

Ailleurs on va plus loin. Dans les chapitres XVII à XXVI du *Lévitique*, qui, suivant l'opinion générale, forment la plus ancienne partie du code sacerdotal et qui ont une grande ressemblance, sous le rapport de la forme et du fond, avec le livre d'*Ézéchiel*, la centralisation du culte apparaît comme une institution mosaïque. La législation deutéronomique y est notablement renforcée. On y défend sous peine de mort, non seulement d'offrir les sacrifices, mais même d'égorger les bêtes pour l'usage ordinaire, ailleurs qu'au seul sanctuaire légal [2]. Le code deutéronomique, comme nous l'avons vu, avait accordé l'autorisation de tuer n'importe où les bêtes qui devaient simplement servir d'alimentation, à la condition qu'on se gardât de manger le sang [3]. On s'y était placé au point de vue pratique ; car il aurait été impossible à tous les fidèles de se rendre, de toutes les parties de la Judée, au temple de Jérusalem, pour y tuer les bêtes qui devaient servir à l'usage ordinaire. Mais le code sacerdotal, auquel les chapitres du *Lévitique* en question sont incorporés, est tellement dominé par la théorie et la fiction que ces lois sont quelquefois dénuées de tout sens pratique. Il n'est donc pas étonnant qu'on y trouve la prescription mentionnée tout à l'heure. Il se peut à la vérité qu'elle repose sur un ancien usage. Il semble en effet ressortir de I *Sam.*, XIV, 33-35 que, dès une haute antiquité, les bêtes qu'on voulait manger en Israël devaient être tuées près d'un autel, au pied duquel on répandait le sang. Cet usage ne présentait pas de difficulté, tant qu'il y avait un lieu saint, pour le moins un autel, dans chaque localité ou à proximité de chacune. Mais comment s'y conformer dans un pays de quelque étendue et n'ayant qu'un seul sanctuaire? Aussi l'ordonnance de *Lév.*, XVII

1) *Ag.*, 1 s.; *Zach.*, IV, 9 s.; VI, 12 s.
2) *Lév.*, XVII, 1 sqq.
3) *Deut.*, XII, 15 s.

est-elle à ranger parmi toutes les lois fictives que nous trouvons en grand nombre dans le code sacerdotal, à moins qu'elle n'ait été spécialement élaborée pour la petite communauté juive qui se groupait autour de Jérusalem immédiatement après l'exil, ce qui ne serait pas impossible.

Un revirement notable se produisit entre l'époque d'Ézéchiel et le commencement de la Restauration au sujet du rôle et de l'importance du grand prêtre. Car, tandis qu'aucun prophète, le dernier y compris, ne dit un seul mot du grand prêtre, Aggée et Zacharie lui accordent déjà une très grande importance. Le premier appelle généralemcnt ainsi le prêtre Josué, qui se trouvait avec Zorobabel à la tête de la première colonie qui revint de l'exil[1]. Il le distingue nettement des autres prêtres et l'élève au-dessus d'eux ; car, pour nommer tous les Juifs, il mentionne Zorobabel, Josué et le reste du peuple[2]. D'après une de ses paroles, nous voyons qu'on consultait les prêtres au sujet de la loi, plus spécialement touchant les règles de la pureté lévitique[3].

Zacharie, contemporain d'Aggée, appelle aussi Josué le grand prêtre[4]. Celui-ci est envisagé comme le représentant de tout le peuple ; l'ange de Jahvé le défend contre les accusations de Satan. Le prophète lui confère le droit de présider le culte de Jérusalem et d'être l'intermédiaire entre Dieu et le peuple juif[5]. Un peu plus loin il est l'objet d'une haute distinction, des couronnes d'or et d'argent sont placées sur sa tête par l'ordre de Dieu et il obtient l'assurance que le temple sera construit par un homme dont le nom est Germe et qui est évidemment Zorobabel[6].

Prenons tout de suite en considération Malachie, le dernier des prophètes, qui doit avoir écrit à l'époque de Néhémie. Il n'a pas de recommandation plus pressée à faire que d'inculquer au sacerdoce l'obligation d'offrir à Dieu des aliments purs et des victimes

1) *Ag.*, I, 1, 12, 14 ; II, 2, 4.
2) I, 12, 14 ; II, 2, 4.
3) II, 11-13 ; comp. *Lév.*, X, 10.
4) *Zach.*, III, 1, 8 ; VI, 11.
5) III, 1 sqq. ; comp. Baudissin, *ouv. cité*, p. 252 s.
6) VI, 9 sqq.

sans défaut[1]. Un reproche capital qu'il fait au peuple, c'est de tromper Dieu dans les dîmes et les offrandes[2]. Il dit : « Appportez à la maison du trésor toutes les dîmes, afin qu'il y ait de la nourriture dans la maison. Mettez-moi de la sorte à l'épreuve, dit Jahvé des armées. Et vous verrez si je n'ouvre pas pour vous les écluses des cieux, si je ne répands pas sur vous la bénédiction en abondance[3]. » On le voit, ce n'est plus la conversion des cœurs et la fidélité dans la vie qui sont exigées ici, comme chez les anciens prophètes, pour obtenir les bénédictions divines, mais l'observation des lois rituelles. C'est bien là l'esprit du lévitisme et du formalisme qui vont complètement remplacer, parmi les Juifs, celui de l'ancien prophétisme éthique. Il faut encore remarquer que, dans le passage cité, le prophète ne recommande pas, comme le code deutéronomique, qu'on emploie les dîmes à de joyeux repas de famille, mais, à l'exemple du code sacerdotal, qu'on les apporte au sanctuaire, afin qu'il y ait là abondance de nourriture pour le personnel sacré. Les prêtres sont pourtant appelés des fils de Lévi, comme dans le *Deutéronome*[4]. Mais ils occupent la place qu'occupaient autrefois les prophètes ; la loi de vérité est dans leur bouche, parce qu'ils sont des envoyés de Dieu[5]. Ils n'ont sans doute pas répondu à leur vocation, ce qui leur attirera les châtiments de Dieu[6]. Dans l'âge messianique pourtant, ils seront purifiés et offriront alors à Dieu des offrandes justes et agréables[7].

Ces quelques traits des derniers prophètes israélites, comme aussi les mémoires d'Esdras et de Néhémie, considérés dès le début de cette étude, prouvent que nous sommes arrivés à l'époque qui a nécessairement produit le code sacerdotal ; car dans celui-ci l'important n'est pas la pureté du cœur, mais, suivant l'expression fort juste de M. Reuss, celle des corps et des plats[8]. Wellhau-

1) *Mal.*, I, 6 sqq.
2) III, 8.
3) V. 10.
4) III, 3 ; comp. II, 4, 8.
5) II, 4-7.
6) V. 8 s.
7) III, 3.
8) *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 379.

sen a caractérisé ce code avec non moins de justesse, en disant que la chose essentielle y est que les sacrifices soient offerts conformément aux prescriptions : au lieu légal, à l'époque légale, par le personnel légal et d'après le procédé légal[1].

Voici une série de raisons qui plaident en faveur de la composition du code sacerdotal à l'époque de la Restauration.

Ce code ne tend nullement à l'organisation d'un État, mais à celle d'une communauté religieuse ; il ne renferme pas de lois politiques, comme on en trouve dans le code deutéronomique, il ne dit même pas un seul mot d'un souverain temporel du peuple d'Israël, comme le fait non seulement ce dernier code[2], mais aussi celui d'Ézéchiel[3]. Comment nous expliquer cela? Par le fait que le code sacerdotal fut composé, lorsque les Juifs étaient privés de toute indépendance politique et ne formèrent plus qu'une communauté religieuse, c'est-à-dire pendant qu'ils étaient soumis à la domination perse. Ce code suppose partout que les chefs du peuple étaient Moïse et Aaron d'abord, Josué et Eléazar ensuite. Qui ne voit que c'est la copie de la situation qui existait parmi les Juifs après l'exil, où il y avait à leur tête d'abord Zorobabel et le grand prêtre Josué et plus tard Esdras et le gouverneur Néhémie.

Cette époque nous explique le mieux pourquoi le code sacerdotal s'abstient de polémiser contre l'idolâtrie et les Cananéens. Une telle polémique était fort urgente jusqu'à l'exil. Aussi la rencontrons-nous fréquemment dans les anciens livres historiques et prophétiques, ainsi que dans les codes. L'extermination des Cananéens est partout approuvée ou même formellement ordonnée. Mais l'exil mit à jamais fin à l'influence cananéenne sur le culte israélite et à toute idolâtrie parmi les Juifs. Les exilés qui revinrent de la captivité étaient particulièrement zélés pour la cause de Jahvé. Ce zèle les poussa le plus à revenir dans la patrie désolée. Rester en exil était plus avantageux. Au sein de la nou-

1) *Geschichte Israels*, I, p. 441.
2) *Deut.*, XVII, 14 sqq.
3) *Éz.*, XLV s.

velle colonie juive, il n'y avait donc pas la moindre velléité d'idolâtrie. Voilà pourquoi le code sacerdotal, élaboré pour lui servir de règle, ne cherche pas à combattre celle-ci ni à polémiser contre les Cananéens ou à poursuivre leur extermination. On ne trouve quelques textes se rapportant à ce sujet que dans la portion du *Lévitique* qui a été empruntée en majeure partie à une source plus ancienne[1].

A cette époque, où il n'y avait plus de roi à la tête du peuple juif, pour fournir ce qui était nécessaire à l'entretien du culte, on s'explique aussi le mieux les différentes clauses du code sacerdotal qui inculquent aux fidèles la nécessité de fournir des offrandes volontaires[2] ou de s'imposer une contribution régulière[3] ou de faire des dons extraordinaires[4], pour l'entretien du culte. Dans les anciens codes nous ne trouvons rien de pareil, parce que cela n'était pas nécessaire. Il en fut autrement à l'époque de la Restauration[5].

Le rôle important attribué au grand prêtre par le code sacerdotal est également une preuve que celui-ci date de notre époque. Nous avons vu que la législation du *Deutéronome* et celle d'Ézéchiel en font complètement abstraction. Quand le premier des deux fut écrit, la royauté existait en effet encore et le roi était le vrai chef du culte, comme de toute l'administration du pays. Il était en quelque sorte le *summus episcopus* de son peuple. L'autorité souveraine du grand prêtre, telle que le code sacerdotal la crée, n'avait donc alors pas de raison d'être. Quant à Ezéchiel, il pensait, comme nous savons, qu'après la Restauration un prince davidique se trouverait de nouveau à la tête de la nation et qu'il aurait soin de la direction supérieure du culte. Pas plus que dans le code du *Deutéronome*, il n'y avait donc chez lui de place pour la position prépondérante du souverain sacrificateur. Il en fut autrement après l'exil, quand les circonstances rendirent la restau-

1) XVIII, 21, 24 sqq.; XIX, 4; XXVI, 1, 30.
2) *Ex.*, XXV, 2; XXXV, 5.
3) XXX, 11-16.
4) *Nomb.*, VII.
5) *Néh.*, X, 33.

ration de la royauté judéenne impossible. Alors se fit sentir la nécessité d'avoir un chef spirituel, pour constituer une autorité centrale et indigène à la tête de la colonie revenue de l'exil et soumise à la domination étrangère. Un tel chef répondait pleinement à la situation; car les Juifs formèrent à ce moment une Église plutôt qu'un État.

Ajoutons qu'à l'époque de la Restauration l'influence du sacerdoce était prépondérante parmi les Juifs, comme jamais auparavant; jadis elle était contrebalancée par celle des rois et des prophètes. Cela nous explique le mieux l'augmentation extraordinaire des revenus des prêtres, ordonnée et pratiquée alors, comme cela ressort du code sacerdotal et des *Chroniques*.

Disons enfin que la codification minutieuse et en partie fictive de tout le cérémonial du culte est une confirmation de la thèse que nous venons de soutenir. Avant l'exil il était inutile de former un code rituel. L'usage traditionnel, qui était en vigueur et qui était connu de tout le monde, suffisait. Mais la ruine du temple et l'exil interrompirent brutalement cet usage et firent sentir la nécessité d'en conserver le souvenir, en le mettant par écrit. C'est à quoi Ézéchiel s'appliqua le premier, ensuite l'auteur de *Lév.*, XVII-XXVI et finalement le légiste sacerdotal. Seulement les trois ne se contentèrent pas de codifier les anciens usages; ils y apportèrent aussi toutes sortes de modifications; ils introduisirent bien des innovations, et cela en se plaçant à un point de vue tout idéal. La fiction se développe même beaucoup en passant d'Ézéchiel au code sacerdotal. Eh bien, quand pouvait-on le mieux se livrer à ces constructions en l'air et faire abstraction de la réalité? Évidemment pendant l'exil et au commencement de la Restauration, quand les circonstances historiques avaient complètement fait table rase du passé et qu'il fallait songer à réorganiser entièrement la communauté juive et surtout son culte.

Est-il possible de préciser davantage la date de composition du code sacerdotal ou du moins celle où il fut promulgué comme

ue? A cette question on a généralement répondu par
ive. Mais, tandis que l'école de Reuss place la date
ée à l'époque d'Esdras, les partisans de l'école critique

conservatrice la cherchent avant l'exil, depuis les temps de Salomon jusqu'à ceux de Josias. On conçoit le grand embarras des derniers, puisqu'il n'y a en réalité pas de place ponr ce code dans l'ancienne histoire d'Israël tout entière, comme cela ressort assez de cette étude. Aussi ne nous arrêterons-nous pas spécialement à ce point de vue, de plus en plus suranné, pour nous en tenir uniquement à celui de l'école de Reuss, que nous tenons principalement à défendre contre le radicalisme critique de M. Vernes.

Pour fixer la date de composition et de promulgation du code sacerdotal, cette école a pris pour point de départ *Néh.*, VIII-X. M. Vernes s'attaque donc à l'historicité de ces chapitres. Suivant son habitude, il cherche à l'ébranler par quelques considérations générales et s'imagine avoir ainsi mis l'école critique dans un grand embarras [1]. En réalité il se dispense ainsi d'aller au fond des choses et de considérer attentivement les détails du problème, ce qui est pourtant d'une importance capitale dans des questions de ce genre. S'il avait fait cela, dans le présent cas, il aurait vu qu'une partie du récit dont il s'agit est tiré des mémoires de Néhémie et possède pour cette raison une très grande valeur historique [2]. On ne serait fondé à mettre l'historicité de ce récit en doute que s'il provenait du dernier rédacteur, très porté à arranger toute son exposition conformément au code sacerdotal. Mais cela n'est pas pour le motif allégué. Nous en avons en outre pour preuve que ces chapitres renferment bien des traits qui ne cadrent pas avec les vues du Chroniste. Ainsi ce dernier connaissait *Ex.*, XXX, 11-16, qui exige de tout Israéliste la contribution d'un demi-sicle pour le sanctuaire [3], tandis que *Néh.*, X, 33, ignore l'existence de cette loi et fixe l'impôt à un tiers de sicle par tête. Le Chroniste connaissait également et approuvait la dîme du gros et du menu bétail [4], exigée par *Lév.*, XXVII, 32,

1) *Précis d'hist. juive*, p. 587.
2) *Néh.*, X, 1 sqq., 33-40.
3) II *Chron.*, XXIV, 6, 9.
4) XXXI, 6.

alors que *Néh.*, x, 36-40 ne sait rien de cette dîme. Il raconte aussi que la célébration de la fête des Tabernacles eut lieu suivant les prescriptions du code sacerdotal immédiatement après le retour de l'exil de la première colonie juive[1], ce qui est en contradiction avec *Néh.*, VIII, 13-17. Dans *Néh.*, x, 40, on distingue les Lévites des portiers et des chantres, ce que ne fait jamais le Chroniste, comme nous l'avons vu. Nous sommes donc en droit d'affirmer que cette portion du livre de *Néhémie* est, au moins en partie, empruntée à une ancienne source écrite et qu'elle mérite pour cela une grande confiance[2].

Le point de vue de l'école de Reuss, d'après lequel l'époque d'Esdras est une époque réformatrice, où une nouvelle législation fut introduite parmi les Juifs, est confirmé par tout ce que nous apprenons sur le compte d'Esdras. Celui-ci nous est présenté, de prime abord, à la fois comme un prêtre et comme un homme versé dans la loi et appliqué à enseigner celle-ci aux autres[3]. Dès son arrivée à Jérusalem, il entreprend une réforme sérieuse des mariages et fait renvoyer toutes les femmes étrangères[4]. Plus tard, nous le voyons à la tête de quelques Lévites qui lisent et interprètent le livre de la loi aux fidèles, ce qui aboutit à une réforme du culte[5]. Ces renseignements, reposant partiellement sur les mémoires d'Esdras et de Néhémie, sont très dignes de foi.

Si jusqu'ici nous avons défendu les résultats de l'école de Reuss, parce que nous les croyons fondés dans leurs traits essentiels et que certaines attaques qui viennent d'être dirigées contre cette école nous paraissent fort injustes, nous ne pouvons cependant pas partager toutes les opinions émises par elle. Nous croyons devoir indiquer ici même quelques points au sujet desquels nous sommes d'un autre avis que Kuenen et Reuss.

Le premier de ces deux savants pense que les plus anciennes

1) *Esd.*, III, 4.
leck-Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, p. 268; Kuenen, *ouv.*
.e 13.
I, 1-6, 10 s.

II-X.

parties de la législation sacerdotale, que nous trouvons dans *Lév.*, XVII-XXVI, et le reste de tout ce document, sauf une série d'additions postérieures, furent réunis en un seul ouvrage, soit par Esdras, soit par quelqu'un d'autre, entre 500 et 475 avant J.-C., et cela dans la Babylonie, d'où Esdras apporta cet ouvrage dans la Judée en 458; il admet néanmoins que ce travail pourrait tout aussi bien n'avoir été fait que dans la Palestine entre 458 et 444[1]. D'après lui, cette œuvre seule fut lue et proclamée publiquement loi des Juifs par Esdras et Néhémie, quand ces deux hommes entreprirent à Jérusalem leur réforme du culte, et vers la fin du v^e^ siècle seulement les *sopherim* réunirent cet ouvrage avec les parties plus anciennes de l'Hexateuque, qui, depuis longtemps, formaient un seul volume et jouissaient d'une grande autorité, à laquelle on voulait faire participer le nouveau code[2].

Reuss est en somme d'accord avec Kuenen sur presque tous ces points. Il affirme cependant plus catégoriquement que lui qu'Esdras est bien réellement le rédacteur du document sacerdotal et il n'admet pas que celui-ci ait été rédigé en exil, mais en Judée, entre 458 et 444, puisque Esdras attendit jusqu'à cette dernière date pour lire et promulguer la loi[3].

Quant à nous, nous avons de la peine à croire qu'Esdras soit le rédacteur du code sacerdotal. Tout ce que nous apprenons sur le compte de ce prêtre et scribe prouve que c'était un réformateur au sens pratique. Peut-il dès lors avoir rédigé un ouvrage aussi fictif que le document sacerdotal? Nous en doutons. D'un autre côté il nous semble que ce document a été écrit en exil. Nous avons vu que la législation qu'il renferme a le plus de ressemblance avec le code d'Ézéchiel. Il y a aussi entre le livre d'*Ezéchiel* tout entier et le code sacerdotal une grande ressemblance de langage; les points de contact sont particulièrement nombreux et frappants avec *Lév.*, XVII-XXVI, en sorte que Graf, Kayser et Horst ont pensé que ce prophète est l'auteur de ces

1) *Ouv. cité*, p. 263 sqq., p. 291 sqq.

2) Page 210 sqq., 300 sqq.

3) *Hist. sainte*, I, p. 230 sqq.; *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 377 sqq., 387 s.

chapitres[1]. La législation sacerdotale paraît donc provenir du milieu où Ézéchiel a exercé son ministère et son influence. Enfin le caractère fictif de cette législation nous porte également à croire qu'il fut composé dans la Babylonie. Des docteurs qui vivaient loin de la Palestine, qui ne l'avaient peut-être jamais vue, devaient surtout être enclins à faire abstraction de la réalité, pour se livrer aux fictions historiques et législatives dont fourmille d'un bout à l'autre le document en question. On comprend que, pour les exilés, plus encore que pour les autres Juifs, tout le passé de leur peuple, leur délivrance de l'esclavage d'Égypte, leur séjour dans le désert et leur immigration dans la Palestine, se soient présentés sous un jour merveilleux. Enfin nous savons déjà qu'il se faisait un grand travail littéraire parmi les exilés; nous apprenons qu'il y avait parmi eux des docteurs[2].

L'argument que Reuss fait valoir pour soutenir que le code sacerdotal a dû être écrit par Esdras entre 458 et 444, savoir qu'autrement on ne s'expliquerait pas que ce scribe ait attendu jusqu'à la dernière date pour faire connaître sa loi, est loin d'être probant. Toutes sortes de causes ont pu empêcher Esdras de procéder à la réforme du culte dès son arrivée dans la patrie. Il y avait tout d'abord la situation politique défavorable du pays, comme les premiers chapitres du livre de *Néhémie* nous la font si bien connaître. Ne fallait-il pas assurer d'abord la sécurité extérieure du pays, comme Néhémie le fit avec succès, avant d'entreprendre une réforme sérieuse du culte? Ne fallait-il pas préparer aussi les esprits à cette réforme, afin qu'elle eût des chances d'aboutir? Avant l'arrivée de Néhémie, Esdras ne manquait-il pas de l'appui nécessaire pour entreprendre son œuvre capitale? Que d'autres obstacles auront été à écarter préalablement, mais qui nous sont inconnus, parce que nous ne savons rien ou pas grand'chose sur tout ce qui concerne l'histoire juive entre 458 et 444!

1) Graf, *ouv. cité*, p. 75 sqq.; Kayser, *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, p. 176 sqq.; Horst, *Leviticus*, XVII-XXVI *u. Hezekiel*, p. 69 sqq.; Smend, *Der Prophet Ezechiel*, p. XXV sqq.

2) *Esd.*, VIII, 16.

Nous avons d'ailleurs encore une autre raison à faire valoir contre l'objection de Reuss. Nous différons et de lui et de Kuenen sur un point beaucoup plus important. Nous ne pouvons pas admettre comme eux qu'en 444 on n'ait lu et proclamé comme charte de la communauté juive que le code sacerdotal. Les deux savants pensent que, non seulement le code deutéronomique, mais tout le *Deutéronome* et les autres parties anciennes de l'Hexateuque formaient depuis longtemps un seul ouvrage et jouissaient d'une autorité incontestée parmi les Juifs. Mais comment admettre dès lors que le renouvellement de l'alliance, raconté dans *Néh.*, x et basé sur un contrat écrit, ait été fait sans qu'on ait pris en considération les anciennes législations mosaïques et divines? Esdras pouvait-il consciencieusement présenter son code récent tout seul comme la *Loi* et comme une loi mosaïque? Et les fidèles, surtout les collaborateurs de ce scribe, qui n'ignoraient certainement pas les principes essentiels de l'ancienne loi, auraient-ils accepté sans aucune difficulté une loi nouvelle et, en grande partie, tout autre que celle-là? Cela nous paraît incroyable. Nous pensons au contraire que du temps d'Esdras les choses se seront passées plus ou moins comme du temps de Josias. Le code deutéronomique promulgué jadis ne fut pas un code tout nouveau. Il absorbe une partie notable des lois plus anciennes; il est basé sur les vieux codes; les lois nouvelles et les lois plus anciennes y sont fondues en un seul tout. A l'époque d'Esdras on a certainement procédé d'une manière semblable. Avant de promulguer la Loi, on aura combiné les codes nouveaux avec les anciens, pour conférer à tous une même autorité. Et c'est ainsi seulement que la réforme d'Esdras a pu aboutir sans peine, comme celle de Josias.

Si nous considérons de plus près ce que nous rapportent nos sources, nous voyons d'ailleurs clairement que l'influence du code deutéronomique peut y être constatée aussi bien que celle du code sacerdotal. La dernière se reconnaît aux traits suivants: la fête des Tabernacles, dont il est question dans *Néh.*, VIII, 13-18, dura huit jours, comme le veut ce code[1]; les engagements que,

1) V. 18; comp. *Lév.*, XXIII, 36, 39; *Nomb.*, XXIX, 35.

d'après *Néh.*, x, 30-40, la loi fait prendre au peuple s'accordent aussi avec ce code, en ce qui concerne l'emploi des impôts pour le service divin[1], ainsi que les prémices, les premiers-nés et la dîme[2]. Kuenen ne semble voir que cet accord[3]. Mais il y a autre chose encore. L'influence du code deutéronomique, dans ces mêmes circonstances, n'est pas moins évidente que celle du nouveau code. Ainsi nous lisons dans *Néh.*, VIII, 18[a] que, pendant la fête des Tabernacles, déjà mentionnée, on lut dans le livre de la loi chaque jour pendant les sept jours que dura la fête. Or, le *Deutéronome* ne fixe la durée de la fête qu'à sept jours, conformément à l'ancien usage, et lui seul prescrit que, tous les sept ans, à l'occasion de cette fête, la loi soit lue devant le peuple[4]. Est-il possible qu'on ait donné lecture de la loi suivant les recommandations du *Deutéronome*, sans avoir lu celui-ci lui-même? Cela n'est pas admissible. *Néh.*, x, 29-32 nous dit aussi que tous les Juifs qui s'étaient séparés des étrangers pour adhérer à la loi de Dieu, donnée par Moïse, s'engagèrent à ne pas laisser leurs fils et leurs filles contracter des mariages avec des étrangers, à ne pas consentir à trafiquer avec ceux-ci le jour du sabbat et à laisser relâche la septième année, en n'exigeant pas le payement des dettes. Or, les anciens codes, surtout celui du *Deutéronome*, défendent sévèrement à Israël de contracter des mariages avec les étrangers idolâtres[5], mais non le code sacerdotal. Le *Deutéronome* seul ordonne une année de relâche dans le sens que nous venons de relever[6]. Le code sacerdotal ne dit absolument rien de l'année de relâche et ne parle que de l'année sabbatique[7]. Disons encore que Néhémie, dans ses mémoires[8], fait évidemment allusion à *Deutéronome*, XXX, 1-5, et qu'Esdras, en provo-

1) V. 33 s.; comp. *Nomb.*, XXVIII s.
2) V. 36-40; comp. *Nomb.*, XVIII, 11-32; XV, 20 s.; *Lév* , XXVII, 30.
3) *Ouv. cité*, § 12, note 10.
4) *Deut.*, XVI, 13-15; XXXI, 10-13.
5) *Ex.*, XXXIV, 16; *Deut.*, VII, 3 s.
6) XV, 1-11; comp. XXXI, 10; *Éz.*, XLVI, 17.
7) *Lév.*, XXV, 1-7, 18-22.
8) *Néh.*, I, 8 s.

quant le renvoi de toutes les femmes étrangères, après son arrivée à Jérusalem[1], s'est laissé guider avant tout par les principes du *Deutéronome* que nous venons de relever.

On voit, d'après ce qui vient d'être dit, que l'influence du *Deutéronome* et celle du code sacerdotal se côtoient dans nos récits et rendent infiniment probable que la lecture et la proclamation solennelle de la *Loi* du temps d'Esdras et de Néhémie se rapportent à tous les codes israélites et non à la seule législation sacerdotale. Il faut en conclure que notre Pentateuque tout entier, à part un certain nombre d'additions postérieures dont nous parlerons tout à l'heure, était déjà formé alors.

Et qui a rédigé ce recueil? Est-ce Esdras, comme le veut une ancienne tradition juive et chrétienne[2]? M. Reuss et M. Kuenen ne le croient pas; ils pensent que cette rédaction ne fut entreprise que plus tard et par d'autres mains, comme nous l'avons rappelé. Le premier insiste même sur ce point. Il soutient qu'Esdras ne peut pas avoir formé le Pentateuque, à cause des nombreuses répétitions et contradictions qu'on y rencontre[3]. Cet argument est loin de nous convaincre. Ces répétitions et contradictions ont nécessairement été juxtaposées par quelqu'un, et le Pentateuque existait bientôt après l'époque d'Esdras, tel que nous le possédons. Pourquoi donc ce docteur n'aurait-il pas pu faire pareil travail aussi bien qu'un autre? C'était là assurément une tâche qui cadrait mieux avec tout ce qu'on dit de lui que celle de la rédaction du code sacerdotal, dont on veut bien lui faire l'honneur. Qu'est-ce qui a porté le rédacteur réel à associer des récits et des lois si peu concordants? Le fait que les anciennes sources et codes du Pentateuque jouissaient d'une grande autorité qu'il fallait respecter et que le code sacerdotal répondait aux conceptions et aux besoins du moment ou jouissait aussi déjà d'une autorité supérieure. Ces raisons, Esdras a pu les avoir aussi bien qu'un autre et a pu se laisser guider par elles. Oui, à

1) *Esd.*, IX s.
2) Graf, *ouv. cité*, p. 72.
3) *Hist. sainte*, I, p. 256 sqq.; *Geschichte der h. Schriften A. T.*, § 387.

notre point de vue, mais pas à celui de Reuss. Celui-ci part, en effet, de la conviction qu'Esdras est le rédacteur du code sacerdotal et qu'il a fait promulguer celui-ci comme loi de la communauté juive. Nous comprenons que cette opinion ne se concilie pas facilement avec celle qui fait d'Esdras le rédacteur de tout le Pentateuque. Mais est-elle fondée? Nous avons vu qu'il y a lieu d'en douter, en sorte que l'objection que nous combattons est basée sur une conception très problématique.

Pour éviter tout malentendu, il convient d'ajouter que nous ne prétendons pas d'une manière absolue qu'Esdras soit réellement le rédacteur du Pentateuque. Nous avons simplement voulu montrer que cela n'est pas impossible et que l'objection élevée par Reuss contre cette manière de voir manque de solidité. Nous pensons au fond que nous ne saurons jamais au juste qui est le vrai rédacteur de cette portion de l'Écriture, comme nous ne connaîtrons jamais la plupart des autres écrivains sacrés. Mais si nous laissons la question d'auteur ouverte, nous maintenons avec d'autant plus d'assurance la grande probabilité que le Pentateuque existait presque complètement du temps d'Esdras et que c'est lui qui fut promulgué alors comme la *Loi* de la communauté juive. Nous ferons toutefois encore remarquer au sujet de la question d'auteur que la tradition mentionnée tout à l'heure et qui fait d'Esdras le rédacteur du Pentateuque, trouve une confirmation dans ce que nous venons de voir et pourrait donc fort bien reposer sur un fait réel.

M. d'Eichthal objecte à l'opinion que nous venons de soutenir qu'on n'aurait pas pu lire le Pentateuque dans sept matinées, comme cela est dit du livre de la loi qui fut lu d'après *Néh.*, VIII[1]. Mais cette objection repose sur une interprétation erronée du récit biblique. Celui-ci ne dit au fond nullement qu'on ait lu le livre de la loi tout entier, comme nous l'avons déjà vu. Il se pourrait fort bien qu'on n'en eût lu et interprété que les portions qu'on croyait les plus urgentes à faire connaître au peuple. Était-il par exemple nécessaire d'initier celui-ci à toutes les prescrip-

1) *Ouv. cité*, p. 337.

tions nombreuses qui ont exclusivement pour but d'instruire le personnel sacerdotal dans ses devoirs professionnels? Assurément non. Et si l'on a réellement cru devoir lire toute la loi, conformément à *Deut.*, xxx, 10 s., eh! bien, il faut reconnaître qu'il n'était point impossible de lire publiquement tout le Pentateuque dans l'espace de huit jours, en y consacrant les matinées entières. Il restait même du temps pour y ajouter de courtes explications. Mais beaucoup de récits n'avaient pas du tout besoin de commentaire.

On voit par ce qui précède que nous rejetons à la fois l'opinion de M. d'Eichthal, d'après laquelle le *Deutéronome* seul aurait été lu par Esdras, et celle de Kuenen et de Reuss, suivant laquelle le code sacerdotal seul aurait été lu et promulgué. Nous pensons que ces savants se sont placés à des points de vue trop exclusifs, que le premier, comme les deux autres, n'ont saisi et présenté qu'une part de la vérité et qu'il faut réunir ces deux parts pour avoir la vérité tout entière. On voit aussi qu'à certains égards nous sommes moins affirmatif que ces messieurs. Ainsi, nous n'oserions avancer comme Kuenen des chiffres précis touchant la date de composition du code sacerdotal. Nous nous contentons de dire que ce code fut mis par écrit entre l'époque d'Ézéchiel et celle d'Esdras, et qu'entre les deux se place la rédaction de *Lév.*, xvii-xxvi, que le légiste sacerdotal incorpora à son ouvrage, en n'y faisant qu'une série d'additions, qu'on trouve indiquées dans des ouvrages spéciaux.

Pour terminer ce chapitre, nous allons montrer par quelques exemples que, du temps d'Esdras, le Pentateuque n'avait pas encore reçu sa forme définitive et que toutes sortes de modifications y furent apportées dans la suite. Ainsi, *Nomb.*, viii, 23-26, qui fixe l'âge du service des Lévites de 25 à 50 ans, paraît être une modification de la loi plus ancienne, qui ne fait commencer ce service qu'à 30 ans[1]. Cette modification de la règle primitive fut exigée par le petit nombre des Lévites qui revinrent de l'exil[2].

1) iv, 3, 23, 30, 35, 39, 43, 47.
2) *Esd.*, ii, 40; viii, 15 sqq.; *Néh.*, vii, 43.

Leur nombre restant même insuffisant dans la suite, il fallut plus tard encore une fois abaisser l'âge de leur service, et cela jusqu'à 20 ans, mais comme on ne trouva plus moyen d'insérer une clause correspondante dans la loi même, on attribua l'innovation à David, afin de lui donner une sanction valable [1]. *Ex.*, xxx, 11-16 est aussi une addition postérieure, qui fut faite lorsqu'on s'aperçut que l'impôt d'un tiers de sicle par tête, introduit du temps de Néhémie [2], était insuffisant pour couvrir les frais de culte. Le code sacerdotal, dans sa teneur primitive, ne disait rien d'une contribution fixe qui serait imposée à tout le monde, mais parlait seulement de dons volontaires à faire, en vue de la confection du tabernacle et de tous les objets sacrés [3]. Il faut admettre par suite qu'*Ex.*, xxxviii, 21-31, qui présuppose le texte interpolé *Ex.*, xxx, 11-16, est lui-même une interpolation, faite probablement par la même main. *Lév.*, xxvii, 32 s., qui exige la dîme du gros et du menu bétail, est également une addition récente, puisque, jusqu'aux temps de Néhémie, aucun document biblique, le code sacerdotal y compris, n'en fait mention à l'endroit voulu [4]. Il est enfin probable que la prescription du code sacerdotal qui ordonne l'offrande d'un holocauste chaque soir [5], fut ajoutée après coup, car il ressort d'*Esd.*, ix, 4 s. que, lorsque Esdras revint à Jérusalem, on n'offrait pas encore un tel sacrifice, mais une simple *minchah*, conformément à l'ancien usage [6].

V. — *Conclusion.*

Nous avons vu, par l'étude de détail à laquelle nous nous sommes livré, la grande différence de point de vue qui existe entre les codes primitifs d'Israël et celui du *Deutéronome*, et les

1) I *Chron.*, xxiii, 24-27.
2) *Néh.*, x, 33.
3) *Ex.*, xxv, 2 sqq.; xxxv, 5 sqq.
4) *Deut.*, xiv, 22-29; xv, 19-23; xxvi, 12-15; *Nomb.*, xviii, 20-32; *Néh.*, x, 38-40; xii, 44-47; xiii, 5, 12; *Mal.*, iii, 8, 10.
5) *Ex.*, xxix, 38-42; *Nomb.*, xxviii, 3-8; comp. I *Chron.*, xvi, 40.
6) II *Rois*, xvi, 15; *Éz.*, xlvi, 13.

divergences non moins importantes qui séparent celui-ci du code sacerdotal. Nous avons constaté que le dernier a exercé une influence prépondérante sur la rédaction des *Chroniques*, comme le code deutéronomique sur celle des *Rois*, et que les plus anciennes sources de l'Hexateuque et des livres historiques de la bible hébraïque correspondent aux petits codes d'*Ex.*, XX-XXIII et XXXIV. Nous sommes parvenus ainsi à fixer approximativement l'époque où ces différents codes obtinrent force de loi en Israël, et nous avons appris que de grandes périodes ont dû s'écouler entre la composition des uns et des autres. Une étude impartiale, faite par voie régressive et par voie progressive, nous a amené à la conclusion que les anciens codes remontent au delà de la ruine du royaume d'Israël, celui du *Deutéronome* à l'époque de Josias, et celui du document sacerdotal à l'époque d'Esdras. Nous avons l'assurance que l'examen attentif des arguments que nous avons fait valoir pour arriver à ce résultat, lequel est en somme celui de Reuss, de Kuenen, de Wellhausen et de tous les savants qui se rattachent à la même école, en fera ressortir la valeur et convaincra le lecteur qu'ils l'emportent de beaucoup sur ceux qui leur ont été opposés soit par l'école critique conservatrice, soit encore et surtout par la critique radicale de M. Vernes.

Mais nous sommes loin d'avoir épuisé le sujet. Un grand nombre d'autres raisons, militant en faveur de notre manière voir, auraient pu être ajoutées, si nous n'avions pas dû nous borner. Quiconque voudra faire une étude critique et historique des fêtes et des cérémonies religieuses d'Israël, trouvera des preuves abondantes à l'appui de nos conclusions. La plupart d'entre elles sont exposées chez Kuenen, *De Godsdienst van Israël*; Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, ou *Prolegomena zur Geschichte Israels*; Maybaum, *Die Entwickelung des israelitischen Priesterthums*; Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments*; et dans notre *Théologie de l'Ancien Testament*. A ces arguments, tirés de l'histoire du culte israélite, viennent se joindre ceux qui sont basés sur l'étude littéraire de l'Ancien Testament. Ces derniers sont le plus complètement exposés chez Kayser, *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, dans les

ouvrages de Wellhausen et de Reuss que nous venons de mentionner et dans l'excellent volume de Kuenen souvent cité dans cet article. Une étude sérieuse et impartiale de ces travaux, et d'autres encore qui se rapportent au même sujet, prouve avec la dernière évidence que le point de vue que nous défendons, avec l'école de Reuss, repose sur des raisons scientifiques aussi nombreuses que solides.

Elle montre ce qu'il faut penser des assertions de M. Vernes, qui dénie à cette école, à la méthode suivie par elle et aux résultats auxquels elle est arrivée, le caractère scientifique, et le revendique en quelque sorte pour lui seul et ses propres travaux. Quoi, faire de tous les codes israélites, ayant un caractère si différent et provenant d'époques si différentes, un seul tout, comme M. Vernes le fait, ce serait le *nec plus ultra* de la science critique et historique! le faire sans fournir des preuves sérieuses et détaillées, sans même en faire l'essai! Une telle entreprise mérite d'être sévèrement jugée. M. Kuenen l'a fait, comme il est dit plus haut, en s'appuyant principalement sur les livres prophétiques. Son jugement sera ratifié par tous les hommes compétents et impartiaux et il trouve une confirmation dans les pages précédentes.

Nous voudrions, par un mot seulement, toucher la question des livres prophétiques. On sait que M. Vernes les range tous sur la même ligne, leur assigne à tous la même date postérieure et les traite tous de pseudépigraphes[1]. Qu'on nous permette de relever un seul fait, pour montrer tout ce que cette manière de voir et de procéder a de superficiel et d'insoutenable. Nous avons vu dans les deux derniers paragraphes de ce travail combien, à partir d'Ézéchiel, la plupart des prophètes se sont occupés, avec une prédilection visible, de la réorganisation du culte juif, comme si c'était là le point capital du service de Dieu. Sous ce rapport, quel contraste entre eux et les anciens prophètes! Non seulement ceux-ci ne se soucient nullement d'une telle organisation, mais

1) *Précis d'hist. juive*, p. 803 sqq.; *Les Résultats de l'exégèse biblique*, p. 212 sqq.

ils n'accordent en général pas de valeur au culte extérieur, considéré en lui-même; ils n'en attribuent qu'à la loi morale. Ils opposent celle-ci, qu'ils considèrent exclusivement comme la loi de Jahvé, aux vaines cérémonies, aux fêtes, aux sacrifices, aux jeûnes, auxquels le peuple se livre de préférence pour servir Dieu. Leur point de vue à cet égard est fort bien résumé dans cette parole : « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices, et l'observation de la parole de Jahvé vaut mieux que la graisse des béliers[1]. » Cette thèse est développée chez tous les anciens prophètes, qui placent au-dessus de toutes les pratiques rituelles quelconques la connaissance de Dieu, la droiture, la justice, la charité, ou l'amendement des cœurs et de la vie après l'infidélité[2]. Et ce point de vue appartiendrait à la même époque que les conceptions tout autres d'Ézéchiel et de Malachie!

Mais ici encore une étude approfondie du sujet prouve qu'entre les différents prophètes il y a beaucoup d'autres divergences notables qui ne peuvent s'expliquer qu'en admettant qu'ils n'appartiennent pas à la même époque. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire attentivement le livre suggestif de Dillm, *Die Theologie der Propheten*; on acquerra la conviction qu'il est possible d'écrire l'histoire du prophétisme d'Israël, comme on peut écrire l'histoire de sa législation et celle de son culte, et que les plus anciens livres prophétiques ont été écrits plusieurs siècles avant les derniers.

Et quel est le résultat auquel aboutit la méthode de M. Vernes[3], qui seule lui paraît scientifique? Comme il nie qu'aucun document littéraire de l'Ancien Testament remonte au delà de l'exil et qu'il affirme que tous les écrits du recueil sacré ont été inspirés par l'esprit spéculatif et dogmatique, il ne lui reste, pour toute

1) I *Sam.*, xv, 22.

2) *Am.*, v, 21-24; *Os.*, iv, 1 sqq.; vi, 6; viii, 11-13; *Es.*, i, 11-17; *Mich.*, vi, 6-8; *Jér.*, vi, 19 s.; vii, 1 sqq., 9 sqq., 21 sqq.

3) Cet article a été écrit avant la publication du premier volume de M. Vernes sur le *Prétendu polythéisme des Hébreux*, mais l'auteur ne croit pas que ce nouvel ouvrage doive modifier en quoi que ce soit le jugement qu'il porte sur les hypothèses de celui-ci.

l'histoire d'Israël jusqu'à l'exil, que des renseignements maigres et incertains et il est réduit à nous donner une histoire d'Israël qui mérite à peine ce nom, une histoire vague et incolore, qui manque de vie, de mouvement et de variété. Que deviennent ainsi les éléments encore visibles et nombreux du naturalisme et du polythéisme des anciens Hébreux? puis la lutte héroïque et séculaire des prophètes contre cette religion primitive et grossière d'Israël? puis le triomphe du jahvisme éthique et du pur monothéisme? puis la décadence du prophétisme et son remplacement par le formalisme, sous l'influence prépondérante du sacerdoce post-exilien? Tous ces grands faits de l'histoire d'Israël, et bien d'autres non moins importants, sont noyés dans des considérations générales et arbitraires, qui n'ont d'autre base que les conceptions fantaisistes que M. Vernes se fait de la littérature hébraïque.

Il a compris lui-même que ses vues ne permettent pas d'écrire une histoire d'*Israël*. Aussi nous fournit-il simplement un Précis d'histoire *juive*. Cela est naturel, puisque, d'après lui, l'ancien Israël ne nous est guère connu et que la bible hébraïque ne date que des temps juifs ou post-exiliens. Oui, mais qu'est-ce que nous apprenons en réalité sur l'époque juive? Quelques incertitudes historiques, puis l'exposition confuse des institutions civiles et religieuses d'Israël, qui toutes indistinctement sont rattachées au second temple, puis encore la prétendue théologie et philosophie des anciens Juifs et enfin la caractéristique de la littérature hébraïque, censée écrite tout entière du IV^e^ au II^e^ siècle avant notre ère[1].

A ce point de vue, il est au fond tout aussi impossible d'écrire une véritable histoire d'Israël, en y comprenant même la période juive, qu'au point de vue ultra-conservateur ou traditionnel, qui attribue à Moïse toute la législation du Pentateuque et qui fait ainsi remonter aux débuts de l'existence nationale de ce peuple ce qui n'appartient qu'à la fin de la royauté ou seulement à l'époque d'Esdras. Il n'y a entre les deux qu'une différence : ce que,

1) Pages 551 sqq.

d'un côté, on place à l'origine de l'histoire d'Israël, est rangé de l'autre à la fin, immédiatement avant l'ère chrétienne. Mais de part et d'autre on ne discerne guère ou point les transformations successives par lesquelles la vie nationale, morale et religieuse de ce peuple a passé à travers les siècles.

M. Vernes avoue d'ailleurs qu'il se rencontre, à bien des égards, avec la théologie traditionnelle. Il termine son fameux article, *Quand la Bible a-t-elle été composée*? par la prétention de « réconcilier entre elles la tradition et l'exégèse moderne, en donnant satisfaction aux légitimes exigences qu'elles font valoir chacune de son côté »[1].

Réussira-t-il réellement à concilier la tradition et l'exégèse moderne, l'orthodoxie et la science critique? Les théologiens conservateurs nous le diront, s'ils daignent répondre aux avances que le professeur parisien leur fait. Quant à nous, qui appartenons à l'école critique pour laquelle M. Vernes est plein de dédain, nous nous contenterons de faire encore les déclarations suivantes : oui, M. Vernes se rapproche de l'école traditionnelle; leur méthode est également superficielle; comme elle, il néglige d'aller au fond des choses; ils se laissent dominer d'une manière semblable par des théories préconçues et des considérations générales, au lieu de se laisser guider par les faits attentivement observés et les textes patiemment étudiés; ils ne tiennent pas ou pas assez compte des divergences colossales et multiples qui existent entre un grand nombre de livres bibliques ou les différentes parties d'un même livre; ils confondent des documents qui appartiennent à des époques et renferment des conceptions toutes différentes et ils font des éléments les plus disparates un amas confus. Cette conviction nous amène à la conclusion que, si la méthode de M. Vernes trouvait beaucoup d'imitateurs, ce serait la ruine de la science critique et historique. Car celle-ci était tout simplement impossible, tant que florissait la méthode théologique traditionnelle, dont il se rapproche, et elle ne fut inaugurée

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, t. XIX, p. 77 s.; comp. *Les Résultats de l'exégèse biblique*, p. VII.

que par les écoles modernes. Nous sommes toutefois pleinement rassuré à ce sujet; car nous avons la certitude intime que la nouvelle méthode aura le même sort que sa devancière, qu'elle sera condamnée par tous les hommes compétents.

CH. PIEPENBRING.

LES TCHAMES ET LEURS RELIGIONS

I

L'ANCIEN TCHAMPA

Des migrations indiennes durent coloniser à une époque très ancienne ces « pays de l'or » que nous appelons aujourd'hui l'Indo-Chine orientale et les îles de l'archipel Malais. Aux premiers siècles de notre ère, des relations maritimes, fréquentes et suivies, paraissent établies entre ces contrées reculées et l'Inde cisgangétique. Sur le delta du grand fleuve du Cambodge, les Khmêrs avaient déjà fondé un royaume où, quelques siècles plus tard, leurs descendants élevèrent ces nombreux et gigantesques monuments qui nous étonnent par le fini des détails autant que par la grandeur des conceptions. Selon les traditions locales, les fils de Kambou avaient remplacé, dans ce delta plantureux, un autre peuple de civilisation indienne, issu, comme eux, du mélange des émigrants hindous avec les tribus autochtones. C'est celui que j'étudie aujourd'hui. Il se retira vers l'est et occupa anciennement les rives de la mer de Chine entre les villes actuelles de Saïgon et de Canton. Repoussé du nord par les Chinois, il se maintint longtemps sur cette côte dure dont la courbe figure un S s'allongeant entre le 10° et le 20° degré de latitude et ondoyant entre le 103° et le 107° degré de longitude, pays de vallées étroites et resserrées entre la mer farouche et les monts couverts de forêts presque impénétrables. C'est la contrée que nous avons de plus en plus tendance à appeler l'Annam proprement dit, entre l'arrondissement de Baria (Cochinchine française), au sud, et la province de Ninh-Binh (Tonkin), au nord.

Ce fut jadis le Tchampa. Ce nom national, de physionomie indienne, fut transcrit, plus tard, par les voisins annamites : Xiêm-Ba (pour Tchiem Pa) ou Xiem; et Xiêm-Thanh, pour Xiem-Ba-Thanh était le nom donné à sa capitale. C'est une erreur de croire, comme Luro, que Tchampa provient lui-même de ces défigurations sino-annamites. Le Père Legrand de la Liraye, l'un des savants qui se sont occupés fructueusement de l'histoire ancienne de ces contrées, commet une erreur plus grave en croyant que Xiem se rapporte au royaume de Siam : cette dernière contrée, trop éloignée et soumise aux Khmêrs pendant tout le haut moyen âge, ne pouvait jouer aucun rôle politique. Les anciens historiens chinois désignent le Tchampa par l'expression de *Lin-y* « forêts sauvages », deux hiéroglyphes prononcés *Lâm-âp* par les Annamites, d'où deux transcriptions d'une seule et même expression.

Ce ne sera pas une digression inutile de dire que ces Annamites, qui furent plus tard les conquérants du Tchampa, étaient primitivement les gens de *Giao-Tchi* « de la frontière au double versant » — à mon avis, du moins, le sens de l'expression étant très discuté. — Ils habitaient les monts au nord du Tonkin actuel. Soumis à la Chine depuis le IIIe siècle avant J.-C. jusqu'au Xe siècle de notre ère, ils envahirent et colonisèrent, sous cette domination, le delta tonkinois ; ils furent alors appelés les gens de l'*An-Nam* « du pacifique midi ». Ils n'y a pas souvenance qu'ils se soient jamais donné un nom ethnique. Leurs voisins tchames les appelèrent *Djœuk*, mais plus souvent *Yvan* ou *Yuon* prononcé *Youone*. C'est le sanscrit *Yavana* qui servit souvent à désigner les gens du nord jouissant d'une civilisation autre que celle des Indiens. Mais c'est aussi, peut-être, le chinois *Yuan*, *Juan* dont la prononciation annamite est *Nguyên*, le nom de famille le plus commun chez ces Annamites qui manquaient de nom ethnique. L'abbé Launay nous dit que les Chinois donnent au défunt roi de l'Annam, Tu-Duc, le nom dynastique de *Juan-fou-Tchen*.

Résumant brièvement ici l'histoire du Tchampa, histoire à faire, dont les matériaux, assez nombreux, sont encore épars ou inédits en partie, je puiserai à une double source : 1° à l'épigraphie

du Tchampa, soit d'après les inscriptions sanscrites analysées par Bergaigne, soit d'après les inscriptions tchames que j'ai étudiées moi-même; 2° aux anciennes annales annamites, d'après les deux auteurs qui les ont consultées : le Père Legrand de la Liraye et M. P. Truong Vinh-ky.

Qu'elles soient venues par terre de l'ouest ou qu'elles aient été apportées de l'Inde par mer, la civilisation et la puissance du Tchampa se propagèrent d'abord du sud au nord, avant d'être refoulées en sens inverse par les attaques du Céleste Empire et des Annamites, élèves et pupilles des Chinois. Les derniers descendants des habitants de ce royaume, qui se nomment aujourd'hui les Tchames, ont conservé la tradition de trois capitales historiques. La plus ancienne en date, *Shri-Banœuy*, était au nord, vraisemblablement au Quang-Binh actuel, vers 17°30′ de latitude. La seconde, *Bal-Hangov*, a laissé des vestiges encore reconnaissables près de Huê, la capitale actuelle de l'empire annamite. La troisième, *Bal-Angoué*, nous montre ses remparts bien conservés dans la province de Binh-Dinh, à quatre lieues du port de Qui-Nhôn, 14° degré de latitude. Des foyers très importants de cette civilisation existaient, on le verra, dans la plaine de Panrang ou Panduranga, qui fait partie de la province actuelle du Binh Thuan, à 11°30′; ou encore à Iéa-Trang, le Nha-Trang des Annamites, dans la province de Khanh-Hoa, par 12°30′. Dans cette dernière vallée, célèbre par son temple de Po-Nagar « la déesse du royaume », j'ai découvert, sur un bloc de granit, à demi-enfoui dans les champs, l'inscription sanscrite du village de Vo-Canh que Bergaigne fait remonter au IIIe siècle de notre ère. Cette petite province de Khanh-Hoa, le coin de terre le plus oriental entre toutes les régions continentales embrassées par l'expansion indienne, possède ainsi l'un des plus anciens documents de l'épigraphie sanscrite. Et plusieurs siècles, peut-être, s'étaient déjà écoulés depuis l'apparition de l'hindouïsme sur ces rives lointaines. Le roi, nommé dans cette inscription, est Cri-Mara ou Mara-Radja. Le nom de *Varman*, commun aux rois tchames et à ceux des royaumes voisins de civilisation indienne, n'apparaîtra que plus tard.

Au IVe siècle, le nom du royaume de *Lin-y* ou *Lâm-âp* apparaît brusquement dans les annales chinoises. Deux civilisations différentes se trouvent subitement en contact et se choquent violemment. Les Chinois, et plus tard les Annamites, traiteront sans cesse les Tchames de pirates. Ceux-ci, les vaincus, les disparus, n'ont pas laissé d'annales ; nous ignorerons toujours leurs griefs, mais les envahissements des gens du nord, refoulant continuellement ceux du sud, témoignent suffisamment que tous les torts n'étaient pas d'un seul côté.

En 353 commencent les hostilités. Un prince chinois, gouverneur du pays de Giao, pénètre dans le Lâm-âp, afin de châtier les incursions des habitants. Il détruit cinquante forts et repousse le roi Pham-Hung. En 413, Pham-Hô-Dat, roi du Lâm-âp est pris et décapité. En 420, un autre gouverneur chinois fait un grand massacre des gens de ce pays qu'il contraint à demander la paix. Seize ans plus tard, le gouverneur de Giao reçoit de la cour de Chine l'ordre de châtier le Lâm-âp. Il s'empare d'une citadelle importante où commandait le premier général du roi Pham-Dzuong-Maï ; il fait trancher la tête de ce général et il emporte un butin immense. C'est à peu près l'époque du roi Bhadravarman, le premier Varman mentionné par les inscriptions sanscrites du Tchampa. Ce nom officiel se retrouve rarement dans les noms que les Annales chinoises ou annamites donnent aux rois du Tchampa.

Il est à présumer que ces guerres des IVe et Ve siècles eurent pour résultat la conquête des côtes et du delta tonkinois d'où les Tchames furent définitivement chassés par les gouverneurs du pays de Giao. Après une trêve de deux siècles, les guerres recommenceront avec acharnement pour conquérir ou pour défendre la région du Thanh-Hoa et du Nghe-An actuels, région qui était alors la clef du Tchampa, comme elle est de nos jours celle de l'Annam.

En 605, les richesses du Lâm-âp avaient excité l'avidité des Chinois. Un kinh-luoc, « visiteur impérial », est envoyé pour dompter ce pays ; sous ses ordres partent une flotte nombreuse et une grande armée de terre. Phan-Tchi, roi du Lâm-âp, battu,

prend la fuite, abandonne sa capitale où le vainqueur fait main basse sur dix-huit statues (ou tablettes) d'or massif représentant autant de rois prédécesseurs. Mais au retour, le général chinois et une partie de ses troupes meurent des suites des fatigues de cette campagne.

Selon les Annales chinoises, en 767, une grande expédition de peuples venus de la péninsule malaise et des îles de la Malaisie dévasta les côtes, attaqua les citadelles du sud de l'empire. Repoussée par les Chinois, cette *Armada* de pirates se rabattit probablement sur le Tchampa, car en 774, dit une inscription sanscrite du roi Satyavarman, « des hommes extrêmement noirs et maigres, venus d'un autre pays sur des navires » détruisirent le temple de la déessse Po-Nagar à Iéa-Trâng, et dérobèrent le linga érigé là par le roi fabuleux Yicitra-Sagara, *depuis des centaines de milliers d'années*. Satyavarman prétend qu'il poursuivit les ravisseurs et qu'il remporta une victoire complète.

En 784, il fit réédifier un linga et restaurer le temple qui, dans son état actuel, date probablement de cette époque.

La « victoire complète » dont se vantait Satyavarman n'empêcha pas des « armées venues de Java » d'incendier trois ans plus tard, en 787, un temple de Çiva, au milieu de la plaine de Panduranga, au sud du royaume. Pendant plus de vingt ans, les côtes de ces contrées furent donc insultées par des pirates venus de très loin. Le temple brûlé ne fut réédifié que douze ans plus tard par Indravarman qui lui fit des donations et chanta ses propres louanges à lui « qui avait porté la guerre aux quatre points cardinaux ». Les Annales chinoises, avec une toute autre façon de chanter les succès des rois tchames, disent que ceux-ci, ayant tenté de reprendre les provinces enlevées, le gouverneur général chinois les envahit de nouveau, fit couper la tête à trente mille hommes, raser les deux principales citadelles et remporta dans le nord un butin immense où on remarquait surtout une prodigieuse quantité de cuirasses en lames d'ivoire (808). Néanmoins, neuf ans plus tard (817), le roi tchame Harivarman se vante des succès remportés sur les Chinois au nord, pendant que son lieutenant général au sud battait les Cambodgiens.

En dépit de la phraséologie officielle, le Tchampa avait déjà subi des défaites décisives et il ne bougea pas, paraît-il, lorsqu'au x^e^ siècle survint un évènement de la plus haute importante : la révolte de l'Annam qui s'affranchit du joug chinois (931-968). Peut-être était-il occupé contre les Cambodgiens car, en 965, le roi Djaya-Indravarman nous apprend qu'il érige à la déesse Po-Nagar une statue de pierre remplaçant une statue d'or enlevée « par les Cambodgiens cupides qui en sont morts ».

Les Annamites, affranchis, maîtres chez eux au Tonkin, allaient devenir des ennemis plus acharnés que les Chinois. La masse du Céleste Empire leur opposant au nord une barrière infranchissable, toute leur expansion, toute leur activité guerrière se tournera contre le Tchampa affaibli. Après la mort du premier roi annamite qui règna de 968 à 980, le roi tchame essaya de soutenir un prétendant, mais sa flotte de mille galères de guerre fut coulée bas par une tempête, et lui ne se sauva qu'à grand'peine. Deux ans après, son royaume était envahi, ses généraux tués, ses armées massacrées. Il s'enfuit de sa capitale laissant, entre les mains des vainqueurs, cent de ses femmes, *un bonze indien,* des trésors immenses en or, argent et choses précieuses. La ville fut détruite et rasée (982).

Selon les annales annamites, la catastrophe fut renouvelée, plus terrible encore, soixante ans plus tard, vers 1040-1044. Une armée et une flotte envahirent le Tchampa. Dans une bataille sanglante, trente mille Tchames furent massacrés ; cinq mille furent faits prisonniers avec trente éléphants de guerre. Deux Tchames tranchèrent la tête de leur roi. Les vainqueurs marchèrent ensuite sur la capitale qui fut livrée au pillage. Le sérail, les danseuses tombèrent entre les mains des Annamites. La reine se jeta dans le fleuve pour ne pas servir aux caprices du roi victorieux. De nombreux prisonniers tchames furent emmenés et établis au Tonkin.

Les inscriptions nous apprennent qu'en 1050 régnait le roi Parameçvara. Selon toute vraisemblance, ce prince fonda une nouvelle dynastie, après ces sanglants revers. Il n'y a pas à s'étonner que les études sanscrites tombent en désuétude dès cette époque.

Les désastres recommencent bientôt. En 1061, les Tchames perdent une grande bataille, disent les Annales annamites. Leur roi fut fait prisonnier, et pour recouvrer sa couronne et sa liberté il dut abandonner trois provinces. De nombreux captifs furent emmenés au Tonkin. Une inscription tchame confirme ce désastre mais le place, à mon avis, quelques années plus tard, entre 1064 et 1068. Elle nous dit que le roi Rudravarman fut fait prisonnier, emmené hors du royaume et que, pendant seize années, le Tchampa fut en proie à l'anarchie et à la guerre civile.

Les Tchames se défendirent mieux au siècle suivant. Dans des inscriptions très remarquables, le roi Djaya-Harivarman, monté sur le trône en 1145, célèbre ses victoires sur tous ses voisins, en particulier sur les Annamites. Les Annales de ceux-ci atténuent leur défaite à peu près en ces termes : « En 1153, un prétendant tchame demanda l'assistance du roi Ly. Celui-ci donna un général et un corps de troupes qui furent battus et qui revinrent. Toutefois Tchê-Ri-But, le roi tchame, envoya des présents et des filles pour le harem. »

De nouveaux malheurs fondent sur le Tchampa à la fin de ce XII[e] siècle[1]. Le Cambodge l'envahit en 1190. Il est en proie à la guerre civile et à la guerre étrangère. Puis les généraux cambodgiens se mettent à la tête des Tchames pour marcher contre les Annamites (1217-1218), et ensanglanter une fois de plus ce Nghe-An continuellement disputé. Les inscriptions et les Annales concordent au sujet de cette guerre. Les Cambodgiens se retirent en 1220 et, en 1227, le roi Çri-Djaya-Parameçvaravarman se fait ondoyer roi du Tchampa selon les rites usuels.

En 1242, c'est au tour des Annamites d'envahir le Tchampa d'où ils ramènent en captivité une princesse et nombre de gens du peuple qui sont dispersés au Tonkin et employés à la culture des terres, disent les Annales.

Une inscription nous apprend qu'en 1265 le roi du Tchampa

1) C'est par suite d'un *lapsus calami* que j'ai dit, dans une précédente étude qu'il fallait passer plus d'un siècle pour arriver à une autre série de rois. (VI, *Première étude sur les Inscriptions tchames. Journal asiatique*, janvier-février 1891. Page 47 du tirage à part.)

porte le nom de Djaya-Sinhavarman, et qu'en 1277, il est ondoyé sous le nom d'Indravarman. Les rois changeaient de nom. De plus, il existait plusieurs dignités royales. A l'appui de cette hypothèse vient une note chinoise, reproduite par Pauthier dans son édition de *Marco Polo*, disant ceci : « Ce roi (de Tchampa) tantôt fait, de son fils aîné, un « roi assistant », tantôt, de son fils cadet, il fait un « roi de second ordre. »

Indravarman, ondoyé avec la dignité suprême en 1277, était le roi régnant lors du passage du grand Vénitien. D'après ce que je viens de dire, on conçoit que les Chinois lui donnassent encore, en 1278, les noms officiels qu'il portait un an ou deux auparavant : Che li Tseya Sinho phala Maha thiwa (Çri Djaya Sinha varmma maha deva).

Marco Polo parle en ces termes du Tchampa : « ... Une contrée qui a nom Cyamba qui moult est riche terre et ont roi par eux et langage aussi. » Il ajoute qu'en 1278 « le grand Kaan (l'empereur de Chine), envoya un sien baron appelé Sagatou qui dévasta ce royaume dont le vieux roi demanda la paix moyennant tribut d'éléphants ». En 1280, Messire Pol visita cette contrée ; le roi avait trois cent vingt-six enfants « que masles que femelles ». Il y en avait bien cent un qui pouvaient porter les armes. On sait que le fils du roi, qui avait probablement l'autorité effective et la première dignité princière, résista aux prétentions de Koublaï-Khan.

En 1298 règne un Djaya Sinhavarmah, le même probablement que les Annales annamites mentionnent sous le nom de Chê'-Man. Pour épouser la princesse annamite « Perle de jais », il abandonna les provinces de O et de Ry, dont les habitants n'acceptèrent pas l'annexion sans difficultés. Il mourut bientôt, en 1306, et les Annamites durent négocier pour sauver sa veuve du bûcher. Pendant le retour, l'ambassadeur exigea que cette veuve, très consolable, récompensât sa diplomatie en couronnant sa flamme. Pour affermir leur domination sur les provinces cédées, les Annamites envahirent encore une fois le Tchampa et remplacèrent le roi par son frère (1311).

Les inscriptions font défaut dans la période qui suit. En 1313,

disent les Annales, les Annamites envoyèrent une armée au secours du Tchampa attaqué par les Siamois. De 1360 à 1367 les Tchames obtinrent sur les Annamites de grands succès qui annonçaient le règne d'un prince extraordinairement énergique, belliqueux, décidé à venger une longue série de revers, et que les Annales annamites appellent Tchê-Bong-Nga. En 1371, il poussa jusqu'à la capitale ennemie qui fut mise à feu et à sang. En 1377, il fit massacrer une grande armée annamite qui avait pénétré jusqu'à la capitale du Tchampa. La guerre impitoyable continua avec des alternatives de succès et de revers. Entraînant à sa suite les habitants du Quang-Tri et du Quang-Binh actuels, qui étaient encore tchames en grande partie, Tchê-Bong-Nga envahit ce Nghe-An et ce Thanh-Hoa où il comptait de nombreux partisans et où les deux races avaient déjà versé des flots de sang. Enfin, en 1392, s'étant porté avec trop de témérité en avant du gros de sa flotte, il est tué par trahison. Sa tête, qui avait si longtemps terrifié les Annamites, n'est plus qu'un sanglant trophée exposé à leurs insultes. Son armée, en proie au découragement, est battue, dispersée. Avec ce dernier défenseur tombe, en réalité, le Tchampa dont la conquête sera faite désormais au gré de l'Annam. Ce fut probablement après la mort de ce prince que les Annamites s'annexèrent définitivement des provinces longtemps disputées, tous les Quang au nord de Tourane. Rien ne pouvait plus arrêter les envahisseurs. En 1403, cent cinquante mille hommes inondent le Tchampa qui cède encore deux nouvelles provinces, les Quang au sud de Tourane.

En 1404, nouvelle invasion de deux cent mille hommes[1]; elle ravage le pays jusqu'à la capitale. Il est visible que les Annamites veulent en finir.

La conquête temporaire de l'Annam, faite à cette époque par la Chine, ne donna qu'un très court moment de répit au malheureux Tchampa.

En 1446, les Annamites, débarrassés des envahisseurs chinois,

1) Les chiffres, probablement très exagérés, de toutes ces armées d'invasion, sont ceux que donnent les Annales annamites.

recommencent leurs agressions au sud. Soixante mille hommes envahissent le pays tchame ; la capitale est prise, mais l'intervention de la cour chinoise contraint les vainqueurs à lâcher avec regret cette proie facile.

Enfin, en 1471, le roi Lê-Thanh-Tong, ayant eu soin de prendre ses précautions vis-à-vis de la Chine et de faire de grands préparatifs, exécuta une invasion méthodique ; il enleva la capitale, fit passer quarante mille hommes au fil de l'épée, et en fit emmener trente mille en captivité. Le Tchampa qui à ce moment, était probablement réduit aux provinces méridionales, du Binh-Dinh au Binh-Thuan, fut divisé en trois principautés placées sous l'autorité de plus en plus dure et étroite des mandarins annamites qui firent, dès lors, marcher à pas de géants l'assimilation et la colonisation du pays.

II

LES MONUMENTS

Nous ne retrouvons pas ici le grandiose, l'énormité qui caractérise les monuments khmêrs. Les temples tchames sont de simples tours en briques, soit isolées, soit accouplées par deux ou réunies par trois. Ces tours sont appelées *kulan* (prononcé *koulane*).

Les briques rouges sont solides et bien faites. Les portes, les ornements en pierre sont d'un granit très dur au lieu de ce grès facile à travailler que l'on rencontre dans les édifices du Cambodge.

Les Tchames modernes élèvent à leurs divinités des *bumong*, sorte de petites *cella*, en briques, ou en bois et paillottes sans aucune valeur architecturale. Il est à présumer que ces petits temples étaient nombreux au temps de leurs ancêtres.

Parcourant le Tchampa du sud au nord, le premier monument important que l'on aperçoit est celui que forment les trois tours de la déesse Po-Sah-Inœu, sur la dune, au delà des petites villes annamites de Phan-thiet et de Pho-Hai, dans la province du

Binh-Thuan. On y aperçoit quelques statues de divinités et d'éléphants, mais aucune inscription.

Dans la vallée suivante, celle de Parik, le Phanry des Annamites, où est située la citadelle servant de chef-lieu provincial, les *bumong* ou *cella* dédiés aux petites divinités sont nombreux. On y rencontre aussi beaucoup de *kout*, pierres tombales en forme de bornes aplaties, souvent très bien travaillées, avec fleurs et lingas dessinés par des lignes burinées dans la pierre. Les principales familles tchames ayant disparu du pays, ces *kout*, objets du culte domestique des ancêtres, sont presque tous abandonnés.

La petite vallée suivante, celle de Karang ou Krong, n'offre rien de remarquable. A peine pourrait-on mentionner une misérable cellule en briques et quelques pierres tombales à peu près brutes. Mais une riche moisson archéologique et épigraphique attend l'explorateur à deux journées de marche au nord-est, dans la vallée importante de Panrang ou Pangdarang, le Phanrang des Annamites, vallée qui est restée l'un des derniers refuges des Tchames actuels après avoir été un des plus brillants foyers de la civilisation de leurs ancêtres. Dans la plaine ou sur les monts du voisinage, j'ai relevé une vingtaine d'inscriptions en langue vulgaire ou en sanscrit, tracées sur rocs, sur stèles ou sur portes de monuments.

Au sud, se dresse, sur une colline, le temple de Po-Romé ; c'est une tour en briques ayant sa porte tournée à l'est. Devant la tour sont deux édicules en briques : celui du feu où est allumé le feu sacré et celui des repas où ont lieu les collations, les festins qui accompagnent généralement les cérémonies du culte. Ces deux édicules existent encore dans plusieurs monuments et devaient probablement faire partie de la plupart des temples des divinités tchames.

Dans la tour de Po-Romé l'idole est un superbe Çiva sculpté en ronde-bosse sur une belle stèle. Le dieu, avec huit bras, représenté depuis le nombril en haut, est presque de grandeur naturelle. Cinq figures plus petites lui font escorte sur la stèle. Dans ce temple sont aussi quelques statues de femmes, de bœufs et d'éléphants.

A trois lieues de là en poursuivant vers le nord, on atteint le temple du Po-Klong-Garaï qui se dresse aussi sur une colline. Il est également composé d'une tour et des deux édicules en briques. La tour mesure douze mètres de côté et quinze à dix-huit mètres d'élévation ; elle porte à l'extérieur, sur ses angles, des tourelles ou clochetons étagés qui augmentent beaucoup l'effet décoratif. Les piliers de la porte extérieure sont couverts d'inscriptions tchames, très bien burinées sur le granit, nous permettant de dater approximativement le monument du commencement du XIV^e^ siècle. Sur le fronton de cette porte extérieure, un Çiva, sculpté en relief, mesure environ quatre vingt centimètres de hauteur. Il danse et tient des attributs dans quatre de ses mains, les deux autres mains se croisent au-dessus de sa tête. Sa coiffure est une sorte de longue mitre se terminant en pointe légèrement recourbée en avant ; à ses oreilles pendent de gros ornements en forme de poire. Il porte aussi des colliers, des bracelets sculptés en grains comme des chapelets. Une ceinture haut placée serre sa poitrine sous les seins. Plus bas, une autre ceinture maintient son unique vêtement, court caleçon avec trois basques retombantes. Un cordon brahmanique à trois tresses est porté en baudrier, de son épaule gauche à sa hanche droite.

Au milieu des faces extérieures de la tour, des niches de pierre, de forme ogivale comme le fronton, abritent des statues de Rishis barbus posées sur des plaques de pierre. Ces Rishis, ornés de bracelets, portent des coiffures cylindriques. Cette belle tour a son sommet pointu, encore intact, couronné par un monolithe dont le profil est ogival. Toutes les sculptures de ce monument sont très bien faites.

A l'intérieur de la tour, sous un dais supporté par une charpente en bois, l'idole est un superbe *Çiva-linga*, ou *linga mukha*, c'est-à-dire que la tête et la naissance de la poitrine du Çiva, seules représentées, se détachent en demi-bosse, de grandeur naturelle, sur la petite borne arrondie qui figure le linga. La tête très belle, avec barbiche et fines moustaches, a son visage recouvert d'un masque blanc de pâte, refait à chaque cérémonie. A ses longues oreilles pendent de lourds ornements piriformes ;

sur son cou sont sculptés de riches colliers. Sa coiffure est cylindrique. L'autel de pierre qui sert de socle au dieu est légèrement creusé en bassin avec une rigole d'écoulement qui envoie l'eau à gauche de la divinité. A côté de l'autel sont des statuettes de bœufs et de Rishis en adoration.

Une construction moderne en forme de pagode annamite sert de temple à la troisième grande divinité des Tchames de Panrang, à Po-Nagar « la dame du royaume », dont l'ancien temple est au Khanh-Hoa, à une trop grande distance de ses derniers adorateurs. Dans la pagode de Panrang qui remplace ce temple, sont quelques statues de femmes ou déesses, de bœufs et des pierres brutes de forme un peu arrondie. L'une de ces pierres a été choisie comme représentation de la grande déesse.

Po-Nagar, Po-Romé et Po-Klong-Garaï étant, nous le verrons, les trois principales divinités des Tchames de Panrang, j'ai cru devoir entrer dans quelques détails en parlant de leurs temples.

Je passe sous silence les autres tours de Panrang qui sont toutes ruinées, abandonnées, et dont les plus importantes sont les trois tours appelées Yang-Bakran que l'on rencontre groupées et alignées tout au nord de la plaine. Ayant donné des détails suffisants dans le *Journal asiatique*, je ne mentionne non plus que pour mémoire les six belles stèles de cette vallée, et la gigantesque inscription de la « Roche fendue ».

Au nord du Binh-Thuan, dans la province voisine de Khanh-Hoa, j'ai estampé, ai-je dit, l'antique inscription sanscrite du village de Vo-Canh, dans la plaine de Nha-Trang, à mi-distance à peu près, du port à la citadelle qui est située à trois lieues dans l'intérieur des terres. Cette inscription est tracée assez grossièrement sur un bloc de granit, en forme de borne fruste, qui mesure un mètre de largeur, un mètre d'épaisseur et presque trois mètres de longueur.

De nombreuses inscriptions sanscrites et tchames étaient burinées sur la stèle et sur les portes de granit du temple de Po-Inœû-Nagar « la déesse mère du royaume », l'un des plus remarquables monuments laissés par les Tchames. Étant encore vénéré et entretenu par les Annamites, il n'a pas trop souffert des in-

jures du temps ou du vandalisme des hommes. Il se compose de deux tours et de quelques édicules groupés sur le sommet, aplati en terrasse, d'une petite colline haute de trente mètres environ, située sur la rive gauche et tout près de l'embouchure de la rivière de Nha-Trang.

La tour de gauche, consacrée à la déesse, un peu plus grande que l'autre tour, mesure vingt mètres de longueur dans la direction est-ouest en y comprenant les six mètres du vestibule d'entrée qui fait corps avec cette tour. La largeur nord-sud est de quatorze mètres. La hauteur peut être évaluée à quinze mètres environ. Sur le fronton de la porte est sculpté un dieu dansant flanqué de deux petits musiciens qui jouent du fifre. A l'intérieur, une petite construction en bois et planches, abrite la divinité, superbe statue de pierre, un peu plus grande que nature, assise à la turque sur son autel de pierre qui est légèrement évidé avec une rigole d'écoulement. Les beaux seins de la déesse Bhagavati ne sont plus des seins de vierge; un peu volumineux, légèrement affaissés, ils paraissent indiquer une maternité féconde. Elle a dix bras ornés de bracelets; les deux mains inférieures reposent sur les genoux, la gauche ouverte et la droite fermée; les autres mains levées tiennent divers attributs : masse, épée, disque, lance et une pierre en forme de fruit rond de la grosseur d'une orange. La déesse est couverte de colliers, de bracelets. Le diadème qui la coiffe est dépassé d'une coudée par le dossier en pierre qui fait corps avec cette statue.

A côté est une autre statue de femme assise, petite celle-ci et moins finement travaillée. Elle est presque contemporaine de la grande statue, et les inscriptions la mentionnent quelquefois sous le nom de « petite déesse ». Une inscription tchame est tracée autour de son dos, de sa poitrine.

La tour de droite ne mesure qu'une dizaine de mètres sur chacune de ses faces et treize mètres en y comprenaut le vestibule de l'entrée à l'est. La divinité est un linga couronné d'un filet de perles sculptées et posé sur un socle en pierre brune avec rigole d'écoulement. Ce serait le linga de Kauthara.

Autour de ces tours gisent de nombreux bustes de femmes coif-

fées de diadèmes à quatre étages, aux mains jointes dans l'attitude de la prière et tenant un objet allongé qui paraît être un linga. Du buste, la pierre se prolonge en arrière à section carrée et s'amincit sur une longueur d'un mètre environ. disposition qui permettait de planter ces figures décoratives dans des trous ménagés sur les faces de la grande tour.

Les édicules voisins étaient de petits temples abritant soit des lingas soit des statuettes de déesses. Quant aux édicules, du feu et des vivres, ils devaient être en avant et en contre-bas du temple. En effet, dans l'axe de la tour principale, sur un petit contrefort de la colline formant une terrasse inférieure, se dresse encore la quadruple rangée de piliers en briques d'une triple galerie détruite.

Toute exagération de dates si extraordinairement fabuleuses mise à part, l'aspect de la tour de droite de ce monument paraît confirmer la tradition mentionnée sur le fronton de cette tour et sur la stèle du monument : les piliers de l'entrée sont dissemblables et doivent provenir de constructions antérieures.

Quittant la province de Khanh-Hoa et continuant vers le nord, on franchit les monts du cap Varela, vers le 13e degré de latitude et on débouche dans la première plaine de Phu-Yèn. Après avoir traversé le Song-Barang, l'un des plus grands fleuves de l'Annam, on atteint un gros marché annamite, au pied d'une colline sur laquelle se dresse une tour en ruines dont il ne reste que les briques, toutes les pierres ayant été enlevées. L'inscription sanscrite de Bhadravarman, que Bergaigne fait remonter au ve siècle de notre ère, est tracée sur le roc, au pied de cette colline.

Dans la riche plaine de Qui-Nhon où est située la citadelle servant de chef-lieu à la province de Binh-Dinh et où était la dernière capitale du Tchampa indépendant, les ruines sont nombreuses. En plusieurs endroits, soit en plaine, soit sur les collines, se dressent encore des tours en briques, mais très ruinées, abandonnées, les statues et la plupart des pierres ayant été enlevées. Elles sont appelées respectivement « tours d'or, tours d'argent, tours d'ivoire et tours de cuivre » par les Annamites qui ont perdu toutes traditions sur leur origine. Dans la plaine, les vestiges de routes en chaussée, avec revêtement en conglomérat ferrugineux,

sont nombreux ainsi que les ponts faits avec cette même pierre sur les canaux d'irrigation. Les inscriptions de cette province soit brahmaniques, soit même bouddhiques, sont très usées ou fragmentaires : les stèles et les piliers ayant été probablement employés dans la construction de la citadelle moderne qui date du commencement de ce siècle.

A quelques kilomètres au nord de cette citadelle, on aperçoit les restes de la dernière capitale du Tchampa. Des remparts en conglomérat ferrugineux, hauts, à l'extérieur, de cinq mètres environ — les fossés ayant été à demi-comblés et transformés en rizières — forment une enceinte rectangulaire de dix à douze kilomètres de développement. Au centre de cette enceinte, sur un tertre rocailleux, une tour abîmée se dresse encore avec élégance. Un peu vers l'ouest, on reconnaît les fondations du mur du palais royal, rectangle allongé du nord au sud et mesurant trois cents mètres sur cent cinquante. Devant la face sud de ce palais où devaient être la cour d'honneur et l'entrée principale, deux énormes monolithes représentent des éléphants presque de grandeur naturelle, l'un harnaché, l'autre en liberté, qui se font face à une vingtaine de mètres l'un de l'autre.

L'insurrection de 1885 arrêta là mes explorations, à mon vif regret. Je savais déjà, par des renseignements recueillis de loin, que des inscriptions existent encore aux environs de Tourane, dans la province de Quang-Nam; aux environs de Huê peut-être, là où fut la seconde capitale tchame; dans le Quang-Binh qui vit s'élever la première capitale historique; plus loin encore, aux grottes de Troc sur le Song-Giang. Depuis, quelques-unes de ces inscriptions ont été relevées ou photographiées. Un de mes anciens compagnons de mission, le Cambdogien An, en a estampé plusieurs aux environs de Tourane. Je ne les ai pas encore étudiées.

Dans le paragraphe précédent, j'ai mentionné plusieurs données historiques tirées de toutes ces inscriptions. Il convient maintenant de faire suivre cette description sommaire des monuments tchames par quelques mots sur les notions religieuses que nous fournissent ces mêmes documents épigraphiques.

Les plus anciennes inscriptions, jusqu'au x^e^ siècle, sont presque toutes en sanscrit, langue savante, langue religieuse; les rares textes tchames datant de cette période sont généralement ruinés. Mais, à partir du x^e^ siècle, ces textes en langue vulgaire remplacent de plus en plus le sanscrit dont l'étude est sans doute moins approfondie que précédemment.

Toutefois, pendant toute la durée de l'ancien Tchampa, l'action de la langue savante se fait sentir par une foule de termes sanscrits jetés à profusion dans les textes tchames.

Les inscriptions tchames connues remontent presque toutes à la période qui s'écoule du x^e^ au xiii^e^ siècle; puis elles cessent brusquement. On en retrouve une portant la date de l'an 1436 de notre ère. Le Tchampa vaincu, à moitié conquis, est alors à la veille de disparaître.

Sanscrits ou tchames, ces documents ont généralement pour objet de perpétuer le souvenir des fondations pieuses, des érections de temples, de lingas, de statues, ainsi que des donations de biens sacrés : ornements, instruments du culte, champs, esclaves des deux sexes qui sont consacrés au service du dieu, du temple. Le culte est surtout çivaïque. La représentation de la divinité est souvent le linga, la borne de pierre qui figure l'organe mâle de la génération, ou le *mukha-linga*, c'est-à-dire le linga avec visage du dieu. Il existe aussi des statues de Çiva. Quant à Vishnou, tout au plus est-il adoré réuni à Çiva en un seul corps. La période *pré-angkorique* de l'ancien Cambodge nous a donné des exemples nombreux de ce culte mixte du dieu Harihara, alors que la capitale, le foyer de la civilisation khmère, était au sud du Cambodge actuel, aux confins de la Cochinchine française.

Au Tchampa, le bouddhisme fit des apparitions, éphémères peut-être; en tous cas il resta, « autant qu'on en peut juger, dans un état d'infériorité sociale vis-à-vis des religions brahmaniques. Çiva est adoré, dès une époque très ancienne, sc empruntés au nom des rois qui lui érigent des contribuent d'une façon quelconque à rehausse culte ». (Bergaigne, *L'ancien royaume du Tcham tique*, janvier 1888.)

Dès le IXe siècle se développe le culte de la déesse Bhagavati, l'épouse, la Çakti de Çiva, que les Tchames appellent Po (ou Pu)-Nagar « la déesse du royaume ». Son temple le plus célèbre était à Nha-Trang, ai-je dit. Les inscriptions sanscrites, étudiées par Bergaigne, nous apprennent que ce pays était appelé anciennement *Kauthara* « la hache ». L'une de ces inscriptions, datée de 784, nous dit nettement que le temple actuel de Po-Nagar est construit sur l'emplacement du linga de Kauthara érigé par le roi Vicitra-Sagara, en l'an 5911 de l'âge dvapara, c'est-à-dire il y a plusieurs centaines de milliers d'années. Une autre inscription de ce temple de Po-Nagar, datée de 1143, qui est tchame, mais écrite avec plus de termes sanscrits que de mots tchames, exagère encore l'ancienneté de la date extraordinairement fabuleuse du linga de Kauthara et nous dit que « Vicitra-Sagara donna ce linga de Kauthara, il y a 1,710,500 ans » (ou 1,780,500 ans).

Du IXe au XIIIe siècle, « la Déesse Dame du Royaume », son temple, ses prêtres reçurent des dons royaux ou princiers : ornements, vases d'or, éléphants, champs, biens et revenus, esclaves des deux sexes originaires, soit du pays, soit des nations voisines. Les piliers de la porte de la tour de la déesse (la tour de gauche), sont couverts d'inscriptions tchames ou sanscrites relatant ces donations.

Vers le commencement du XIVe siècle, les rois du Tchampa paraissent délaisser la grande déesse, du moins les inscriptions de cette époque ne la mentionnent plus. Le roi Çri-Djaya-Sinhavarman érige sur une colline de la plaine de Panrang, un temple à Çiva désigné sous le vocable de Çri-Djàya-Sinhavarmmalingeçvara. Le roi donne au dieu de nombreux champs dont les limites sont minutieusement décrites; il lui donne aussi une foule d'esclaves des deux sexes, tous désignés nominativement et des ustensiles du culte en métal précieux. Nous avons vu que le dieu et, par suite, le temple reçoivent des Tchames d'aujourd'hui le nom de Po-Klong-Garaï.

III

LES TCHAMES DU BINH THUAN

Avant de parler des Tchames modernes, il convient de passer rapidement en revue cette triste période qui s'étend depuis la destruction du Tchampa jusqu'à nos jours. Au lieu de 1471, date que nous donnent les annales annamites, les traditions écrites des Tchames, probablement moins exactes, placent, en 1397, la prise définitive de la dernière capitale du Tchampa indépendant. Elles nous disent que, après un interrègne de trente-six ans, les princes tchames résidèrent, de 1433 à 1573, en un lieu appelé Bal-Batthinœng. J'ignore quel est ce lieu, mais il est possible qu'il ne soit autre que la dernière capitale du Tchampa dont le nom aurait été changé. Le conquérant, ayant partagé le pays en trois principautés, la plus importante dut être formée par le Binh-Dinh actuel et les provinces voisines dont la population devait être tchame en grande majorité. Quoi qu'il en soit, dès la fin du XVI^e^ siècle, les Tchames, depuis la baie de Tourane jusqu'aux monts du cap Varela, c'est-à-dire dans les provinces actuelles de Quang-Nam, Quang-Ngaï, Binh-Dinh, Phu-Yên, avaient été complètement assimilés, avec une excessive énergie. La race qui habite toutes ces contrées dénote, à l'examen, un fort mélange de sang tchame. Tous ceux qui avaient refusé de passer sous les fourches caudines d'une assimilation complète avaient dû fuir au sud du cap Varela ou même au Cambodge. En 1509, le tyran Lê-Oai-Muc avait fait massacrer un grand nombre de Tchames révoltés. Au commencement du XVII^e^ siècle, l'assimilation était telle, du Thanh-Hoa au Phu-Yên, que la famille des seigneurs Nguyên, les ancêtres de la dynastie actuelle, se posant en rivale des seigneurs Trinh, les maires du palais au Tonkin, vint se tailler dans ces pays de conquête si récente, un apanage à peu près indépendant des rois Lê, avec Huê pour capitale.

De 1579 à 1654, les princes tchames résident à Pangdarang ou Panrang. Leur autorité s'étend sur le Binh-Thuan, probable-

ment sur le Khanh-Hoa et peut-être sur le Phu-Yên, mais ces deux dernières provinces durent leur être enlevées à la fin de cette période. Vers 1650, le seigneur de Huê, Nguyên phu'o'c Tan, *alias* Hiên Vuong, fit saisir le prince que les traditions appellent Po-Romé. Celui-ci se tua en captivité. Les Annamites prirent alors Nha-Rou (Phu-Yên ou Ninh-Hoa?) et Nha-Trang, ne laissant que le Binh-Thuan à la veuve de ce prince.

De 1654 à 1735, les seigneurs tchames continuent à résider à Pangdarang; leur dignité est encore héréditaire, mais ils reçoivent l'investiture de la cour de Huê.

De 1735 à 1822 les seigneurs sont nommés, comme de simples mandarins annamites. Le Binh-Thuan est envahi peu à peu. Soutenus par leurs autorités, les Annamites refoulent les Tchames. et prennent les côtes, les pêcheries, les terres fertiles.

A partir de 1822, les misérables restes du peuple conquis n'ont plus que des chefs de canton et de village nommés selon les règles de l'administration annamite.

Ils habitent aujourd'hui les diverses vallées du Binh Thuan: Panrang, Karang, Parik et Padjaï où ils sont disséminés dans sept cantons et quatre-vingts villages, la plupart petits et pauvres. Ils comptent au grand maximun trente mille âmes.

Il est à présumer que la plupart des Tchames musulmans, qui existaient probablement au Tchampa dès le IX^e^ et le X^e^ siècle, refusèrent énergiquement de se laisser assimiler par les Annamites, et émigrèrent au Cambodge, à Siam. Toujours est-il que

iverons dans ce pays des groupes de Tchames tous
et trois fois plus nombreux que leurs frères païens
ans restés au Binh-Thuan.
ılmans du Binh-Thuan s'appellent eux-mêmes *Bani*
ani « hommes musulmans », probablement de l'arabe
ls », par opposition aux Tchames *Djat* « de race »
llent aussi *Kaphir* ou *Akaphir*, du mot arabe *kafer*
Ces dénominations sont usitées au Binh-Thuan lors-
distinguer, mais Banis et Kaphirs sont tous également
'eut-être y a-t-il quelque infusion de sang arabe chez
ıans, mais elle n'est guère perceptible. Au Cambodge,

où tous les Tchames sont musulmans, sont Banis, cette dernière expression est peu usitée : le nom de la race suffisant à la désigner sans qu'il y ait à faire d'autres distinctions.

Les sept cantons tchames du Binh-Thuan, — je fais grâce au lecteur de leurs noms annamites, — sont ainsi répartis : un à Padjaï, deux à Parik, un à Karang et trois à Panrang. Dans chacun de ces cantons il y a des villages musulmans et des villages païens. Sauf deux ou trois exceptions, les deux sectes ne sont pas mélangées par villages. Les musulmans qui forment le tiers de la population tchame, soit sept à huit mille âmes, comptent dix à douze cabanes appelées mosquées. Il faut aussi, en parlant des Tchames, mentionner des métis tchames-annamites appelés Kinh Cuu, groupés dans quatre hameaux de Parik; ils pratiquent les coutumes des deux races, mais plus particulièrement des Tchames.

Sans industrie et sans commerce, les Tchames du Binh-Thuan ne connaissent guère que cette culture du riz qui, à en juger par les rites et coutumes conservés, a dû jouer un très grand rôle dans l'organisation sociale de leurs ancêtres. Outre le riz, ils cultivent, mais en très petite quantité : tabac, maïs, coton, ricin, sésame, pois, manioc, arachides. Jamais ils ne plantent ni arec, ni bétel; ils troquent leur riz contre ces denrées dont ils font un usage continuel, ainsi que les autres Indo-Chinois.

Ils élèvent des buffles, des poules, des canards et beaucoup de chèvres. Par superstition, les païens ne nourrissent pas de bœufs et ces animaux sont rares chez les musulmans. Quoique les païens laïques soient friands de la chair du porc, ils n'élèvent pas ces animaux, pas plus que les musulmans qui conservent pour l'animal impur toute l'horreur des bons sectateurs de Mahomet.

Les femmes tissent peu et tissent mal. Leurs métiers sont grossiers. Elles sont bien en arrière de leurs sœurs du Cambodge qui sont généralement d'habiles tisseuses.

Les hommes font des charrettes à buffles. Par une exception rare chez les Indo-Chinois, ils construisent rarement leurs maisons eux-mêmes; ils louent pour cela des Annamites. Ces habitations sont de petites cases basses, aux cloisons lutées de terre,

couvertes de chaume, faites sans art, disséminées dans un enclos commun à toute la famille et qui est entouré par une forte palissade. Chacune de ces petites cases est affectée à un couple ou à un membre adulte de la famille.

Tous portent les cheveux longs, de même que les Annamites. Les hommes sont vêtus d'une jupe et d'une robe plus ou moins longue. Leur tête est habituellement ceinte d'un turban, ou bien un simple foulard serre leur chevelure. Deux petites bourses servant de poches se balancent au bout de longues cordelières qu'ils rejettent sur leurs épaules.

La chevelure des femmes est tordue négligemment en chignon. Leurs vêtements se composent d'une jupe soit blanche soit rayée noir et rouge et d'une robe généralement de couleur vert sombre, quelquefois noire, ajustée et légèrement échancrée à la gorge. Dans les cérémonies et dans maintes circonstances elles enroulent autour de leur tête une pièce d'étoffe qui prend l'aspect d'un gros turban. Aux oreilles, elles portent quelquefois des ornements de métal précieux en forme de clou, comme les femmes annamites; mais souvent, des oreilles des filles et des femmes pauvres, pendent de vilaines tresses de fils noirs. Chez les païens un peu à l'aise, les filles, à la suite de vœu, de maladies, portent quelquefois un bracelet; elles doivent alors s'interdire soigneusement toute relation sexuelle. L'interdiction sera levée vers l'âge de dix-sept, dix-huit ans, après une petite cérémonie accompagnée d'offrandes aux divinités. En dehors de ce cas, les bracelets sont rares.

Pour faire leur grand salut que j'aurai fréquemment à mentionner et que je décrirai en détail en parlant des jeunes filles musulmanes, les femmes de Panrang ôtent la pièce d'étoffe qui leur sert de turban, la ceignent autour de la taille, tombent à genoux et se prosternent trois fois à plat ventre. Les femmes de Parik s'agenouillent et s'inclinent à trois reprises, et, à chaque fois, en se redressant sur leur séant, elles passent leurs mains sur la figure comme pour s'essuyer le visage.

A Panrang, si une fille devient enceinte sans qu'aucun homme ne cohabite avec elle, les notables du village la font saisir et in-

terroger afin qu'elle dénonce son complice. Au besoin, elle subit une question qui consiste à lui serrer les chevilles avec une courroie de peau de buffle. Quelquefois, pour en finir, elle accuse un garçon annamite; ceci arrête, bien entendu, l'action des petites autorités tchames qui se bornent à la condamner à une légère amende de deux ligatures de sapèques. Si elle dénonce un Tchame et que celui-ci convienne du fait, il doit payer cinquante ligatures d'amende aux parents de la fille qu'il peut épouser à son gré. Mais s'il nie, la fille est étendue à terre et fouettée de trente coups de verges en prenant la précaution de creuser le sol pour placer le ventre, afin de préserver sa maternité.

Les filles tchames ne se marient pas dans l'extrême jeunesse, c'est-à-dire avant dix-sept ou dix-huit ans. Les parents leur laissent une très grande liberté de choix. A Panrang subsiste une curieuse coutume que les traditions locales font remonter au roi légendaire Po-Klong-Garaï. Les demandes en mariage ne sont faites que par les filles, soit chez les musulmans, soit chez les païens. La demoiselle prie ses parents d'aller porter cérémonieusement au jeune homme qu'elle désire en mariage du bétel et deux sortes de gâteaux. Le garçon goûte à ces présents ou les repousse, selon qu'il agrée ou refuse la demande. Dans ce dernier cas, les parents reprennent leurs cadeaux, la jeune fille attendra si elle conserve encore quelque espoir, ou bien elle songera à s'adresser ailleurs.

A la suite de cette demande, les musulmans ont des cérémonies de mariage assez longues que nous verrons en nous occupant de leurs pratiques spéciales. Les païens n'ont aucune cérémonie matrimoniale; un festin tout au plus. Le jeune homme qui a accepté la demande en mariage vient cohabiter avec la fille; les parents de celle-ci affectent au nouveau couple une des cases de l'enclos. Cette cohabitation publique et agréée par les parents suffit pour établir le mariage aux yeux de tous. Le marié donne à sa femme une bague d'or ou d'argent, c'est le présent matrimonial essentiel. Les gens riches ajoutent en buffles, charrette, argent, etc., une petite dot qui resterait la propriété de la femme dans le cas de divorce.

S'il arrive que, sans faire de demande officielle, sans aviser les parents, une fille permet à un jeune homme de cohabiter publiquement avec elle, il y a bien mariage, mais les parents de la fille tâchent de réparer le manque d'égards qu'elle a commis ; ils portent, après coup, les gâteaux et prient l'autre famille d'agréer leurs excuses ; s'ils n'obtiennent pas de bonnes paroles, ils invitent leur fille à aller elle-même demander son pardon.

Les Tchames de la vallée de Padjaï suivent, paraît-il, la coutume de Panrang en ce qui concerne les demandes en mariage. Mais il n'en est généralement pas de même à Parik, à Karang. Peut-être par suite de l'influence des coutumes annamites, souvent c'est le garçon qui fait faire ici la demande. En tous cas, chez les païens de ces deux vallées, les cérémonies matrimoniales sont presqu'aussi réduites que chez leurs coreligionnaires de Panrang. Au crépuscule, le marié est conduit à la maison de sa femme par un introducteur qui allume des bougies, fait des libations, adore les divinités et laisse seuls les nouveaux époux ; au dehors, les parents, les amis, les invités font une collation. Les musulmans de ces vallées observent, de même que les musulmans de Panrang, les cérémonies matrimoniales que nous verront plus loin.

Les mariages mixtes, entre les sectateurs des deux religions, ne sont pas fréquents. En tous cas, ils n'ont guère lieu qu'entre filles musulmanes et garçons païens. La raison en est que, selon les coutumes locales traditionnelles, les enfants, suivant la condition de la mère, seront musulmans comme elle.

En effet, l'hérédité, la filiation, le culte des ancêtres se transmettent surtout par les femmes ; ceci paraît être une règle nationale qui remonterait loin dans le passé.

En principe, l'adultère est puni de mort, de même que chez les Annamites. En pratique, les adoucissements à cette loi rigoureuse doivent être très communs. Les Tchames du Binh-Thuan, de
ne que ceux du Cambodge, ont coutume de vanter la fidélité
femmes de leur race. Si ce mérite existe, peut-être est-il di-
ué par ce fait que le divorce, qui est très facile, paraît assez
uent. Le divorce est plus généralement demandé par la femme

qui continue à jouer le premier rôle dans la plupart des questions entre époux. En divorçant, elle prend, dit-on, la maison et les deux tiers des biens communs.

Ces Tchames du Binh-Thuan sont en général trop pauvres pour pratiquer la polygamie ; c'est un luxe que se paient les gens aisés, avec l'assentiment de leur première femme, qui se charge alors de faire elle-même la demande de la seconde femme.

Les notables et chefs de village, ayant à réprimer des fautes graves qu'ils se soucient peu de dénoncer aux autorités annamites, mettent le coupable à la cangue, le font frapper de verges, lui appliquent une sorte de peine infamante qui consiste à raser dans sa chevelure deux raies en croix et le chassent du pays.

Ces misérables restes des Tchames, accablés de corvées, s'endettent facilement. L'usure les ronge ; la dette peut doubler chaque année; ils deviennent insolvables et tombent en esclavage. Ici l'antique dureté de l'esclavage indien pour dettes n'est adoucie ni par l'action lénitive du Bouddhisme cambodgien, ni par l'esprit de fraternelle solidarité des Tchames musulmans qui habitent le royaume khmêr.

J'ajoute à ce rapide aperçu de l'état matériel et moral des Tchames du Binh-Thuan quelques notions sur des pratiques et sur des traditions qui sont, en général, communes à tous, païens et musulmans, et qui ne rentrent pas dans le cadre des autres divisions de cette étude.

De nos jours, ils mangent avec des baguettes, à l'instar des Chinois et des Annamites. Dans un repas pris en commun, les convives qui ont fini les premiers restent assis sur place afin d'attendre les retardataires. Habituellement, on ne se lève que lorsque les plats ont été enlevés et le thé servi. Mais quitter la table quand d'autres convives mangent encore constituerait une faute, appelée *Mœk Bia* « enlèvement de la reine », qu'il faudrait immédiatement expier par une amende d'une bouteille d'eau-de-vie, d'un paquet de bétel et de cinq ligatures de sapèques, sinon le malheur frapperait bientôt soit les coupables, soit les autres convives.

Il y a peu de villages qui n'aient leur matrone expérimentée

remplissant en titre l'office d'accoucheuse. Sur un foyer, préparé *ad hoc* près de l'accouchée, cette sage-femme fait faire un feu ardent où l'on ne brûle qu'une certaine essence de bois assez commune dans le pays, celle qui nourrit l'insecte à cochenille. Autour de ce foyer elle noue des fils de coton et allume une bougie longue d'une coudée afin d'écarter les mauvais esprits. Au bout de sept jours, a lieu la cérémonie des relevailles officielles, de l'extinction du feu. L'accoucheuse plante un morceau de fer dans le foyer; les cendres, enlevées et transportées à l'entre-croisement de deux routes, sont versées avec une pierre et une chique de bétel sur le tas. A ces relevailles, les païens offrent des vivres aux divinités qui ont favorisé l'accouchement et placent l'enfant sous la protection de tous les dieux et déesses qu'il pourra invoquer plus tard. Les musulmans se dispensent généralement de faire ces offrandes.

La sage-femme reçoit une bouteille d'eau-de-vie, un bol de riz, un plateau de paddy, trois chiques de bétel, une baguette odoriférante et quelque menue monnaie ou bien un écheveau de coton filé, une pièce de cotonnade blanche. La nouvelle mère reste couchée pendant plusieurs semaines.

Ayant achevé la construction d'une charrette neuve, le propriétaire allume des bougies, étale quelques vivres sur une pièce d'étoffe étendue sur une natte, à terre, près de la charrette. Il offre ces vivres aux divinités, aux rois et seigneurs tchames ; il asperge la voiture avec de l'eau de potasse minérale servant d'eau lustrale, il la conduit à la rivière, à la mare ou au puits afin de la laver à grande eau, et prenant un couperet, il l'entaille légèrement, de ci de là. Souvent un ou deux prêtres assistent à la cérémonie, prient et aident à manger les vivres offerts aux divinités.

es Tchames croient à la magie noire qui envoûte, rend fou, ou guérit. De même que chez les Khmêrs, la cire souvent loyée dans ces pratiques est celle d'une petite abeille sau- qui fait son nid tubulaire sur les troncs des arbres. Les endus sorciers, les gens soupçonnés d'être trop versés dans ience des poisons, sont quelquefois secrètement assassinés.

Les Tchames du Binh-Thuan observent une foule d'abstinences, j'aurai occasion d'y faire allusion surtout à propos des castes. Je me borne à mentionner ici que les femmes enceintes ont coutume de s'abstenir d'une petite sorte de banane appelée javanaise; que le lundi, jour attribué à la naissance d'Allah, les ménages pieux s'abstiennent de relations sexuelles, chez les païens comme chez les musulmans. Plusieurs païens de Panrang refusent de se servir de plume européenne, le nom (*kalam*), aussi bien que la chose étant *bani* « musulman ». De l'ancien brahmanisme, les païens ont conservé une frayeur superstitieuse du bœuf, de la vache. Le bœuf Kapila transporte les morts dans l'autre monde, disent-ils.

Du passé il leur reste quelques vagues traditions d'un autre genre, qu'il convient d'accueillir avec réserve. Des hommes vivants auraient été jetés chaque année à la mer, en l'honneur des divinités protectrices de la pêche. Des enfants de bonne famille auraient été noyés aux prises d'eau afin d'obtenir de bonnes irrigations des rizières; j'aurai occasion de revenir sur ce sujet. Nous verrons aussi combien les sacrifices d'animaux sont fréquents aujourd'hui.

Ces Tchames se répètent que jadis les chasseurs royaux du tigre et de l'éléphant étaient redoutés du peuple. Plus craints encore étaient les *Djalaouech*, les preneurs de ce fiel humain qui servait à arroser les éléphants de guerre royaux. Ils ont conservé le nom de ceux qui pratiquaient cette barbare coutume dont la tradition s'est maintenue chez la plupart des peuples de l'Indo-Chine.

Ils prétendent que les principales pénalités étaient jadis réglées de la manière suivante : les gens coupables de vol, de rixe, de meurtre et d'adultère recevaient cinquante coups de bâton et payaient une amende de cinq plateaux de riz, d'une chèvre et d'un lingot d'argent. Le condamné se prosternait devant les seigneurs qui l'avaient jugé, demandait aussi pardon à la partie lésée ou offensée et était relâché. Beaucoup plus sévèrement punis étaient les vols spéciaux de riz, de buffle, de charrue, qui entraînaient cent coups de bâton et l'esclavage au service du

roi pendant un an. En cas de récidive, les coupables étaient mis à mort.

Je termine cet aperçu commun à tous les Tchames du Binh-Thuan par quelques notions sur la division du temps.

Ils ont perdu l'usage et même le souvenir de l'ère Çaka qui date de l'an 78 après Jésus-Christ et que leurs ancêtres employaient dans les inscriptions. Ils ignorent le cycle dénaire et le grand cycle de soixante ans que connaissent les peuples voisins. Le seul cycle dont ils se servent pour nommer et calculer les années est le duodénaire. Les douze noms d'années sont empruntés à des animaux, les mêmes que chez les autres peuples, mais avec une particularité qu'on ne rencontre que chez les Tchames : ces noms n'appartiennent pas à un langage spécial et ne sont autres que ceux du langage usuel. Peut-être pourrait-on tirer de ce fait la déduction suivante : l'usage de ce cycle ne remonterait pas à une antiquité très reculée, serait postérieur à la destruction du Tchampa et dû à l'influence des dominateurs annamites. Les noms des douze années sont : le Rat, le Buffle, le Tigre, le Lièvre, le Dragon, le Serpent, le Cheval, la Chèvre, le Singe, le Coq, le Chien, le Sanglier.

L'année, qui est divisée en douze mois lunaires, commence en

ses dix premiers mois sont simplement distingués par
e nombre, tandis que les deux derniers ont des noms
Le même usage existe chez les Annamites. Dans les
nes *Puesh* et *Mak*, il faut retrouver, je pense, *pushpa* et
oique les calendriers indiens ne fassent pas coïncider
ui portent ces noms avec les deux derniers mois de
ame.

, trois ans il faut ajouter un mois intercalaire, et, à
ıtorité régulatrice, les habitants des différentes vallées
huan ne savent pas s'entendre pour adopter en même
e intercalation.

s lunaires qui sont alternativement de 30 et 29 jours,
, en deux quinzaines, selon que la lune croît ou dé-
econde quinzaine comptant tantôt 15, tantôt 14 jours.
uite de complications que je renonce à expliquer, les

Tchames ont d'autres quantièmes que les Annamites, et, ce qui est plus extraordinaire, les quantièmes des païens tchames ne sont pas ceux des musulmans. Des uns aux autres il y a une différence d'un jour ou deux. Les pièces officielles, bien entendu, sont datées selon les quantièmes du mois annamite.

Les Tchames, ainsi que les autres peuples de civilisation indienne ont notre semaine. Les noms des sept jours correspondent exactement aux nôtres, sont d'origine sanscrite et empruntés aux planètes : *Adit* (Soleil), *Thom*, pour *Som* (Lune), *Angar* (Mars), *But* (Mercure), *Jip* prononcé *Djip* (Jupiter), *Shuk* pour *Suk* (Vénus), *Thanchar* pour *Santchar* (Saturne).

Ainsi, pour désigner complètement une date, ils s'exprimeront en ces termes : « Le mercredi, septième jour de la lune croissante du deuxième mois de l'année du Coq. »

Le jour est divisé en douze heures doubles des nôtres; elles commencent au premier chant du coq; les heures nocturnes correspondent aux cinq veilles de la nuit.

L'heure est divisée en huit parties valant nos quarts d'heure.

IV

LES DIVINITÉS PAIENNES

Les Tchames païens du Binh-Thuan pratiquent un brahmanisme très dégénéré dont les divinités, appelées *Po-Yang* « seigneurs dieux », sont très nombreuses. Mais trois divinités principales reçoivent seules le culte officiel des prêtres. Ce sont Po-Nagar, Po-Romé et Po-Klong-Garaï. Ces deux dernières sont actuellement des rois ou princes tchames dont la légende s'est emparée pour les diviniser, pour les confondre probablement avec des divinités çivaïques. Mythologie, religions, traditions légendaires et fragments historiques se sont singulièrement enchevêtrés chez ces Tchames.

Selon la légende, la mère du roi Po-Klong-Garaï, appelée Po-Sah-Inœû, naquit de l'écume de la mer. Trouvée, recueillie et élevée par un vieux et pauvre couple, elle devint enceinte, dès

qu'elle fut nubile, en buvant une eau qui filtrait par merveille à travers une roche. Cette vierge-mère accoucha d'un fils lépreux ou couvert de dartres, misérable gardien de bœufs jusqu'au jour où le dragon (qui joue un grand rôle dans toutes ces traditions merveilleuses) le guérit en le léchant, après lui avoir fait pressentir ses hautes destinées en se montrant sous la forme d'un arbre rouge. A partir de ce moment la puissance surnaturelle du jeune homme se révèle, ainsi qu'en témoignent encore de nos jours deux bizarreries végétales : la raie profonde tracée dans le dos de la nervure de la feuille de bananier et l'étranglement du col de cette courge dont on fait des gourdes.

Le chef des astrologues royaux, qui a deviné ses hautes destinées, lui donne sa fille en mariage. Les éléphants blancs le transportent en grand cortège à sa capitale. Après six ans de règne, il abandonne Shri-Banœuy pour fonder la nouvelle résisidence de Bal-Hangov, où il règne dix ans en paix, construisant des palais, creusant des canaux, élevant des barrages et enseignant aux Tchames l'art d'irriguer les rizières. Il se rend ensuite vers le sud où, à la suite d'un pari, il contraint les Cambodgiens à évacuer le pays de Panrang et le Tchampa. Il ordonne la construction du barrage et le creusement du canal qui font la richesse de cette plaine. Plus tard, à la fin de son long règne, il monte au ciel en corps et en âme.

Une sorte de chronique royale conservée manuscrite chez les indigènes fait régner ce roi Po-Klong-Garaï pendant cinquante-quatre ans, et, d'après mes calculs, de 1151 à 1205 de notre ère.

Po-Romé est le nom d'un principicule qui gouverna, de 1627 à
es restes des Tchames refoulés au Binh-Thuan. Il se
contre les Annamites qui le prirent et le mirent en cage
suicida. Peut-être fut-il mis à mort. Comment ce person-
importance si médiocre a-t-il pu devenir l'un des princi-
eux des Tchames? Il y a probablement confusion entre
itions qui le concernent et celles du grand roi guerrier,
er défenseur en réalité de l'indépendance du Tchampa, le
suor que la chronique tchame fait régner de 1328 à 1373.
nales annamites, ai-je dit, appellent Tchê-Bong-Nga ce

roi guerrier et, rapprochant un peu son règne, elles placent en 1392 sa défaite et sa mort). Ce prince et le seigneur Po-Romé eurent des traits communs, si l'on en croit les traditions. Tous les deux épousèrent des femmes annamites et perdirent la vie chez les ennemis héréditaires.

Si moderne que soit le seigneur Po-Romé, la légende lui donne aussi une mère-vierge. Cette fille, chassée par ses parents qui se croyaient déshonorés, accoucha seule aux champs, en proie à la plus profonde détresse. Son enfant, traité de bâtard, quitta Parik, son pays natal et se rendit à Panrang où il devint gardien des buffles du roi. Ici encore, le dragon se manifesta aux yeux du prédestiné en empruntant le tronc d'un arbre. Le chef des astrologues royaux devine la future puissance du jeune homme ; le roi lui fait épouser sa fille et lui abandonne le trône.

Le royaume tchame avait alors pour emblème protecteur « pour racine », un arbre à bois de fer appelé *krêk*. Le roi de l'Annam, ne pouvant venir à bout des Tchames, usa de ruse et donna à Po-Romé sa fille Out en mariage, après lui avoir tracé le rôle qu'elle devait jouer. La princesse annamite rend son mari éperdument amoureux, puis elle feint une grave maladie causée par l'arbre krêk que le roi, plein de fureur, ordonne d'abattre et qui résiste à tous les coups de hache jusqu'à ce que le prince vienne lui-même porter le coup mortel. Les Annamites envahissent alors le royaume. Repoussés, ils reviennent en plus grand nombre et s'emparent du roi qu'ils font périr.

Ceci est la légende contée au Binh-Thuan par le grand prêtre du dieu Po-Romé. Chez les Tchames du Cambodge, un manuscrit, le poème de Phindisak, répète ces traditions avec plusieurs variantes, en les attribuant à un prince évidemment plus ancien que le roitelet du XVII^e^ siècle et qui doit être le roi guerrier appelé Phindisak, Phindisuor au Cambodge et Bhinathuor (Binasvar) au Binh-Thuan. Dans ce poème, le roi puissant commet la faute d'épouser la perfide princesse annamite nommée Out. Celle-ci feint de tomber malade, accuse l'arbre krêk que le roi abat malgré les supplications de deux princesses, ses sœurs, qui essaient vainement de lui ouvrir les yeux. Le roi de l'Annam fait revenir

sa fille et déclare la guerre. Le roi tchame détruit plusieurs armées annamites, mais celles-ci reviennent toujours en plus grand nombre. Sur le conseil de ses sœurs, avec l'arbre abattu il fait une jonque de guerre merveilleuse qui marche sans voiles et sans rames. Cette embarcation est arrêtée par les chaînes de fer que tendent les Annamites à l'entrée de leur rivière. Le roi furieux *tranche la tête* de la jonque et, à l'instant, la flotte tchame s'échoue tout entière. Le roi saute à terre et s'enfuit à reculons pour dépister les ennemis qui le découvrent caché dans un trou de lézard et le décapitent.

Quant à Po-Nagar ou, plus complètement, *Po-Yang-Inœu-Nagar* « la dame déesse mère du royaume », ce n'est autre que l'antique Bhagavati, la Çakti de Çiva, dont les traits caractéristiques sont singulièrement défigurés par les restes isolés, misérables et sans culture du peuple tchame. Les uns prétendent qu'elle fut la femme du *Po-Yang-Amœu* « le seigneur dieu père » ; d'autres disent de *Po-Pan*, sorte de Manou des Tchames. Un passage de manuscrit rappelle que son propre nom est *Mouk-Djouk* « la dame noire ». A confronter avec *Kali* « la noire », l'une des épithètes sanscrites de l'épouse de Çiva. Elle est aussi *Patao-Kumei* « la reine femme » ou « la reine des femmes ». D'aucuns lui reconnaissent trente-sept filles. Mais elle est surtout la déesse des rizières, de la fertilité, de l'abondance, la déesse de l'agriculture qu'elle enseigna aux Tchames, sauf l'art des irrigations dont ils attribuent l'invention au roi Po-Klong-Garaï, ai-je dit.

Il y a encore une autre influence dont il faut tenir compte chez les Tchames, l'influence musulmane sur laquelle j'aurai amplement l'occasion de revenir et qui se fait sentir même en ce qui concerne la grande et antique déesse du Tchampa. Selon quelques-uns, elle serait leur Ève et Po-Pan, son mari, leur Adam. Dans un texte indigène on lit ceci : « Po-Nagar créa le tonnerre et enseigna à Adam l'usage du cycle duodénaire. »

Après ces trois grandes divinités, viennent de nombreux dieux secondaires.

Po-Rayak « le dieu des flots, de la mer » a son *boumong* ou

temple sur les monts du cap Padaran. Les Tchames de Panrang le fêtent en mars avec grand concours de population. Certains textes disent qu'il fut le général de Po-Romé.

Po-Klong-Kashêt fut l'ami et le ministre du Po-Klong-Garaï. « Il naquit de la fumée, de la vapeur, dit un texte indigène, il n'eut jamais famille, femme ou enfant, et jamais d'autre habitation que l'ombre des bois. » On le représente par des pierres brutes placées sous des arbres.

Po-Yang-Amœu « le seigneur dieu père » est confondu par les uns avec *Po-Pan*, tandis que d'autres distinguent ces deux divinités qui d'ailleurs sont déchues de tout culte populaire, n'ayant laissé trace que dans la littérature indigène. « Po-Yang-Amœu, dit un traité, créa sa forme matérielle, créa la conque marine, créa l'âme des animaux et alla à Java où il fut roi. »

Une divinité féminine est *Po-Sah-Inœu* qui pourrait bien réunir les traits de plusieurs femmes ou divinités anciennes. Les traditions sur cette déesse sont nombreuses et peu concordantes. C'est elle qui, trouvée dans l'écume de la mer, aurait donné naissance au Po-Klong-Garaï. Les gens du village de Tchakling dans le sud de Panrang, qui lui rendent hommage, entretiennent son *kout* ou pierre tombale, ils appellent ainsi la stèle dite de Po-Sah ou Po-Shah, sur un petit tertre près de ce village. Une inscription tchame incomplète qui date du commencement de notre XIV^e^ siècle est écrite sur cette stèle. A cette déesse, selon les traditions locales, était consacré le premier monument que l'on rencontre en pénétrant dans le Tchampa, les tours situées au-dessus du village actuel de Pho-Haï à Padjaï. Selon d'autres traditions, cette divinité était la femme délaissée d'un roi tchame trop ardent à rejoindre ses concubines quand il avait goûté d'un certain tubercule qui doit être un aphrodisiaque. La reine jalouse fit enfoncer le tubercule qu'il faut maintenant extraire à une grande profondeur. Enfin, d'autres traditions font de Po-Sah-Inœu une princesse tchame, femme d'un roi annamite qu'elle quitta pour revenir dans sa patrie.

A la suite de ces divinités secondaires, vient une multitude de petits dieux, de génies locaux, qui sont peut-être de grands dieux

déchus, ou bien des personnages historiques ou légendaires divinisés, dont les tombes sont honorées. Ce sont des *Po* « seigneurs », *Po-Yang* « seigneurs dieux », ou *Tchei* « maîtres ».

L'influence musulmane, arabe ou javanaise, dont il n'y a pas trace dans les inscriptions du Tchampa se fait sentir dans les traditions et surtout dans la littérature indigène. En véritables Indiens, les Tchames placent dans leur panthéon toutes les divinités dont ils ont connaissance. Allah, le Prophète, les anges et les saints de l'Islamisme ne devaient pas échapper à cette loi. Les païens de Panrang vont jusqu'à prétendre que les musulmans leur ont pris Ovloh (Allah) qui est un personnage tchame. « Nous autres Tchames, ajoutent-ils, nous pratiquons la crémation, cérémonie qui est le symbole du spiritualisme de nos croyances dont l'action tend à élever l'âme vers les sphères supérieures, alors que les musulmans, ramenés et fixés sur cette terre grossière, se contentent de lui confier leurs ossements. »

Ovloh (ou Allah), ce prétendu premier roi tchame des traditions indigènes, est donc adoré par les païens aussi bien que par les musulmans. D'après les traités, il est la personnification du Dieu immatériel. Pour employer leurs expressions, celui-ci est le *Shoan* « l'esprit » dont l'autre est le *Drei* « le corps, l'incarnation ». Cette théorie existe chez les Tchames de Panrang, tant païens que musulmans.

Quant à Mahamat (Mahomet), il est l'avatar, l'incarnation du Po-Rathulak (c'est-à-dire l'arabe *Rasul Allah*, une des épithètes du Prophète). Les Tchames du Cambodge, tous musulmans et plus éclairés, savent que les termes sont synonymes. Mais les Tchames païens de Panrang s'embrouillent vite dans cette philosophie qui doit être pour eux de la métaphysique transcendante et leurs traités retombent bientôt dans ces mixtures, dans ces fadaises sont habituelles.

Po-Ovloh (Allah), n'est autre que le Po-Yang-Amœu « le dieu père », disent-ils. La Po-Haovah (Ève) se confond Po-Inœu-Nagar, leur Cérès, leur grande déesse.

passages de traités tchames disent respectivement ce qui

« Le Po-Ovloh créa sa forme, créa le corps de tous les animaux, puis régna en Chine où il apporta l'usage du cycle duodénaire. »

« Le Po-Rathulak, de son nom Dja-Nuh-Ong, naquit en l'année de la Chèvre. Le Po-Latila, de son nom Dja-Nuh-Kai, naquit en l'année du Rat. »

Ces singuliers mélanges de notions islamiques et de notions païennes, que nous retrouvons dans ce coin perdu de l'Annam, sont développés dans un traité des païens de Panrang où nous lisons ceci :

« Le néant et les ténèbres sortirent du *nœmœk* « trace, souffle, esprit » d'Ovloahuk (le dieu immatériel) qui existe de soi-même, dans l'espace infini, que nul n'a créé, que nul ne supporte, que nul ne tient suspendu. Le nœmœk d'Ovloahuk (le souffle du dieu immatériel) créa Ovloah (Allah) et le nabi Mahamat (le prophète Mahomet). Mahomet créa le seigneur Djiburaellak (Gabriel). Puis Ovloahuk créa Po-Haova (Ève) et Po-Adam. Le Seigneur Ovloahuk existait dans le néant avant qu'il y eût terre, pluie, vent et fils d'Adam.

« Donc Ovloahuk créa Ovloah, créa le nabi Mahamat, créa le Po-Djiburael, la Po-Haova, le Po-Adam. Donc le Po-Ovloahuk créa ces quatres Po du néant. Puis il sépara le ciel et la terre, le soleil et la lune. Ensuite le Po-Ovloahuk créa le jour saint (le vendredi) le premier. Puis il créa l'année cyclique du Serpent la première... Puis il créa la mosquée (thang mœgik), le miep bar (ou mimbar, l'estrade, la niche où se tient l'officiant). Il créa les *Katip* (diacres) et les imams (prêtres). Ensuite le Seigneur Ovloahuk créa la conque sacrée que fit retentir le seigneur Gabriel en y appliquant ses lèvres, face à l'orient. Soufflant une fois, il créa Ong-Brêk c'est-à-dire Po-Debata-Thuor (le dieu du ciel, la divinité céleste). Soufflant encore une fois il créa le *Baganratch*, les *Tchavan*, les *Kalêh*, les *Bap*[1] et les fleurs. Soufflant encore une fois il créa les *Katigaha*[2].

1) Ces quatre mots tchames nomment divers objets du culte païen. Plus loin je donnerai quelques détails.

2) Les Tchames n'expliquent pas cette expression. Je pense qu'il faut y reconnaître les deux mots sanscrits, *kuti griha* et traduire par « demeures sacrées et demeures profanes ».

Puis Po-Ovloah ordonna au Po-Djiburael (Gabriel), de remettre la conque à Ong-Brêk. Alors Ong-Brêk, tourné face à l'occident, souffla une première fois, et naquit le nabi Burahimœk (le prophète Abraham). Il souffla encore une fois et naquit le Kalang Bah-Mat, c'est-à-dire le Coq. Sonnant encore une fois, il créa les vents et les tempêtes. Sonnant encore une fois, il créa les *Ganuor huor* (chefs des astrologues) et les *Perdimœgrou* (prêtres païens d'ordre supérieur)..... Puis Ong-Brêk donna la conque au prophète Abraham ancêtre (? bœngsha pour vansa, je présume) des Bashêh (prêtres païens). Ici, si quelqu'un demande combien les Bashêh vénèrent de prophètes, disons qu'ils en vénèrent trois : premièrement, le nabi Motha (pour Mosa, Moïse) ; deuxièmement, le nabi Etha (pour Isa, Jésus), et troisièmement le nabi Adam. Ici, si quelqu'un demande combien de prophètes résident dans le Baganratch (plateau du sacrifice), répondons en disant quatre nabis : 1° le Po-Debata-Thuor ; 2° le nabi Yonnœk (Jonas ?) ; 3° le nabi Yonnuh (?) ; 4° le nabi Adam.....

« Si quelqu'un demande de qui le Baganratch est l'incarnation, disons que cet instrument sacré est le corps du Po-Debata-Thuor..... Si on interroge sur le chaume sacré (kuça des Indiens), disons que (cette herbe) est la représentation du nabi Motha (Moïse), celui que le Seigneur Allah envoie au devant des hommes qui s'élèvent jusqu'au firmament noir, jusqu'aux nuages blancs, jusqu'au septième ciel...

Si on interroge sur le Seigneur Ovloahuk, disons qu'il naquit de soi-même le jour du lundi[1]... Le séjour du Seigneur Ovloahuk est au front. Le séjour du Seigneur Ovloah est au sourcil gauche. Le séjour du seigneur Mahamat est au sourcil droit... »

V

LES PRÊTRES, LES CASTES

Selon toute vraisemblance, les derniers restes des brahmanes

1) J'ai déjà fait remarquer que les ménages pieux, païens ou musulmans, s'abstiennent de relations sexuelles ce jour du lundi, en souvenir de la naissance d'Allah.

du Tchampa se retrouvent dans les *Bashêh,* les prêtres des Tchames païens du Binh-Thuan, qui habitent un peu partout, dispersés dans la plupart des villages non musulmans des diverses vallées : Panrang, Parik, Karang et Padjai, vaquant aux occupations journalières, cultivant leurs champs, de même que les autres Tchames. Ils sont vêtus de blanc : jupe, robe et turban. Leurs enfants portent des habits de cette couleur dès qu'ils commencent leurs études ou leur noviciat. J'ignore si les Bashêh s'allient en dehors de la caste qui, en tout cas, se transmet par les hommes. Ils pratiquent plusieurs degrés d'initiation. La consécration définitive n'a lieu que vers l'âge de vingt-cinq à trente ans, après le mariage qui est obligatoire. Je donnerai plus loin des détails sur cette consécration.

Invités à la plupart des cérémonies des Tchames païens, les Bashêh remplissent des fonctions très nombreuses, surtout auprès des morts dont la crémation n'a lieu qu'avec leur concours. Ils enseignent à lire et à écrire aux enfants, en commençant par la lecture des noms des années du cycle duodénaire, sans faire étudier au préalable aucun alphabet. A la première leçon, il est d'usage que les élèves offrent au maître quelques œufs et une bouteille d'eau-de-vie.

De même que les autres castes tchames, les Bashêh pratiquent diverses abstinences ; non seulement la chair du bœuf domestique leur est interdite, mais aussi celle du bœuf sauvage, de l'antilope, du chevreuil, de la grenouille et d'un poisson d'eau douce très commun appelé Hakan. Les récits populaires et légendaires ne manquent pas pour expliquer ces abstinences. Ils évitent aussi de manger de la chair de porc.

Trois chefs demeurant à Panrang, élus parmi les Bashêh de cette plaine, sont à la tête de tous les Bashêh du Binh-Thuan, et remplissent les fonctions de grands prêtres des trois principales divinités. On les appelle *Po-Théa* ou *Adhéa*, mot qui pourrait bien être la corruption du sanscrit *Adhvaryu* « le prêtre qui récite les prières du Yajur-Veda ». Leurs vêtements ordinaires sont ceux des autres Bashêh. Je crois qu'il n'y a pas de préséance entre les trois Po-Théa, si ce n'est celle qui résulte de l'ancienneté dans la

fonction. Le caractère sacré des Po-Théa est indélébile aussi bien que celui des Bashêh, il n'y a ni démission ni dégradation possible. Les uns et les autres observent les mêmes règles, les mêmes abstinences. En un mot, les Po-Théa sont des Bashêh investis de fonctions plus hautes.

Tous ces prêtres païens vivent en bons termes avec les imams musulmans. Ils offrent quelquefois des présents à ceux-ci pendant le mois du Ramadan, mais ils s'abstiennent d'entrer dans les mosquées.

« L'Esprit, le Seigneur, dit un livre tchame, réside dans la cervelle des Bashêh, d'où résulte pour eux la nécessité de bien enrouler leur turban, sans entre-bâillure. Le Bashêh, c'est le front. »

Les *Tchamenei*, prêtres d'un ordre inférieur à celui des Bashêh, sont des sortes de sacristains, diacres, servants chargés de la garde des ornements des divinités et des ustensiles du culte : plateaux, bols, tasses, aiguières, crachoirs de bronze ou d'argent. La surveillance de l'entretien des temples leur incombe. Dépositaires des clefs, ils ouvrent la porte de ces temples, lors des cérémonies. Officiants eux-mêmes, ils habillent, ornent les divinités et font les offrandes après avoir disposé mets et ustensiles.

Les Tchamenei pratiquent les abstinences qui sont observées par les Bashêh.

Il en est de même des *Kathar* ou *Kadhar*, chantres, musiciens, dont le concours est indispensable lors des cérémonies religieuses. Ils raclent alors leur guitare en invoquant la divinité ou en chantant ses louanges.

Kadhar et Tchamenei sont vêtus de blanc, comme les Bashêh.

Les *Padjao*, prises, paraît-il, dans les castes des Kadhar et des Tchamenei, (mais je ne l'affirme pas), sont des femmes, prêtresses et pythonisses, qui invoquent les divinités en dansant à la plupart des cérémonies religieuses. La divinité les possède, les *trépigne*, selon l'énergique expression des indigènes. Elles donnent alors la réponse du dieu.

Sans prononcer aucun vœu, les Padjao doivent garder la continence la plus absolue, sinon les divinités jalouses tueraient le

mari, l'amant ou la femme elle-même. Il est bon de dire que la vocation ne se déclare que vers trente ou quarante ans. Dès qu'une femme tchame se proclame Padjao, son mari la quitte ou divorce immédiatement.

Le nom et les fonctions des Padjao se retrouvent plus ou moins altérés dans une partie des tribus sauvages de l'Indo-Chine et on peut confronter par exemple ce que le P. Dorisboure dit des *Bo jaou* et le P. Combes des *Beïaou* des Bahnars.

Chez tous les peuples de l'Indo-Chine, l'Annamite seul excepté peut-être, la femme, hystérique ou non, est la grande possédée, la redoutable inspirée, mais nulle part, je crois, à un degré aussi élevé que chez les Tchames du Binh-Thuan, où on voit de nombreux exemples de son ardeur, de son excitation, de son endurance à la fatigue, de sa faculté d'auto-suggestion, vraie ou simulée.

Les Padjao qui s'habillent soit de blanc, soit de noir et de rouge, observent les abstinences des précédentes castes. Elles évitent aussi de manger de la chair de porc ainsi que d'un lézard des sables très commun au Binh-Thuan.

D'autres femmes appelées *Kaïng-Yang* « rein, ceinture des divinités » paraissent être, dans un ordre inférieur, des suppléantes des prétresses Padjao.

Il y a encore les femmes *Radja* qui paraissent plus spéciales à la population musulmane où elles ont été peut-être instituées par imitation des pratiques païennes. Leur caractère n'a rien d'héréditaire, elles n'appartiennent pas à une caste quelconque, les castes n'existant pas chez les musulmans; elles peuvent être mariées. On rencontre aussi des femmes Radja chez les païens de Parik où elles remplacent peut-être les Padjao. Toutes les femmes Raja s'abstiennent de manger du porc et du lézard des sables.

Les *Medouon* ou *Padouon*, qui existent chez les musulmans de tout le Binh-Thuan et chez les païens de Parik, sont des chantres-musiciens qui officient avec les femmes Radja dans certaines cérémonies domestiques. Ils invoquent les divinités, les génies, les ancêtres de la famille, en frappant sur un tambour plat. Les Medouon ne sont pas des gens de caste. Ils semblent pratiquer quelques abstinences.

Enfin les *Ong-Banœk* « seigneurs des barrages », chefs religieux des barrages et des canaux d'irrigation forment une dernière caste. Habillés de blanc, ils paraissent être nombreux et dispersés dans tous les villages. Nous verrons que chaque année ils président aux travaux de construction des barrages et de réfection des canaux. La chair du poisson Hakan leur est interdite et ils évitent toutes relations sexuelles pendant le temps que durent les opérations de leur ministère.

Ayant passé sommairement en revue les principales castes ou catégories spéciales d'individus que l'on trouve chez les Tchames du Binh-Thuan, je reviendrai sur la première de ces castes, en donnant quelques détails sur l'ordination des Bashêh et Po-Théa dont j'ai eu la chance d'être témoin oculaire à Panrang, pendant le mois de mars 1885.

Le Po-Théa du dieu Po-Klong-Garaï, mort l'année précédente, devait être remplacé par un Bashêh choisi par ses collègues, après quelques tiraillements. Par la même occasion, deux autres Bashêh devaient recevoir, l'un l'ordination complète de la prêtrise, l'autre, encore très jeune, un certain grade dans le noviciat. La triple cérémonie était célébrée au village du nouveau Po-Théa, au milieu d'une grande affluence de population tchame soit païenne soit musulmane même. Chaque invité contribuait aux frais en apportant de la monnaie, ou du riz, des porcs, cabris, poulets, du thé, de l'eau-de-vie, etc. Sous de vastes hangars tout ce peuple : hommes et femmes, festoya trois fois par jour pendant les trois jours que dura la fête.

A côté du village, mais en pleine campagne, une construction avait été élevée face à l'ouest. Toute en bois, feuilles et chaume, ronde, en forme de tour, de meule, ne formant qu'une seule chambre intérieure, elle avait ses colonnes entourées de pièces d'étoffe, son intérieur tendu de dais et de voiles. A cinquante ou soixante mètres vers l'ouest, un hangar plus petit fut plus tard dressé pour la toilette. Entre ces deux bâtisses, des nattes, couvrant le sol, indiquaient la voie que suivrait le cortège. Un peu vers le côté, un troisième hangar avait été élevé pour abriter les hôtes de distinction : le missionnaire de Panrang et moi.

Aux deux premiers jours de la fête, les Po-Théa ou grands prêtres en fonctions, font le pradakshina, le triple tour processionnel autour du hangar de la cérémonie, pendant que les musiciens sonnent de la conque, jouent de la flûte ou frappent le tambour. Le soir venu, depuis le crépuscule jusqu'à minuit, les Po-Théa, après avoir allumé des bougies collées à un grand plateau de bétel, offrent des vivres aux divinités, lisent ou récitent des prières. Ils prennent ensuite un repas.

Au matin du troisième jour, de petites fillettes, qui ont été choisies pour escorter les nouveaux promus, sont baignées par des matrones et revêtues de robes de couleur brodées de fils d'or. Les trois héros de la cérémonie, c'est-à-dire : 1° le nouveau Po-Théa qui est appelé, en ce moment, *Bashêh-Tapah* « l'anachorète, le saint », 2° le *Bashêh-Pvah* « le prêtre, le consacré »; et 3° le *Bashêh-Léah* « le novice »[1], prennent un bain et se rendent au hangar de toilette pour revêtir leurs ornements sacerdotaux, robes de couleur brodées de fils d'or que le malheur des temps a réduit à l'état de prétentieuses guenilles.

Pendant ce temps, dans le hangar de la cérémonie, les Po-Théa en fonctions préparent le *balangœu*, c'est-à-dire l'arche du feu sacré, cage en bambous fermée par une sorte de panier et complètement recouverte de cotonnades. Ils préparent aussi les *Batchah*, objets du culte, qui ressemblent à des chapelets à gros grains. Puis ils se livrent à une danse hiératique, en agitant les bras, les mains. Tous les Bashêh présents dansent à leur tour ainsi que les parents des nouveaux promus.

Un poulet et un plateau de riz sont offerts au feu sacré représenté par deux bougies allumées dans le *balangœu*.

Vers midi, le cortège des Bashêh, tous habillés de blanc, sort du hangar de cérémonie et se dirige à l'ouest vers le hangar de toilette, en marchant lentement sur les nattes étendues à terre. Tous ces Bashêh ont pour coiffure une pièce de cotonnade blanche qui serre hermétiquement et dessine leur chignon relevé en pointe au sommet de leur tête. Cette coiffure rappelle d'une manière

1) A vrai dire, *Léah* ne signifie pas « novice » mais « lécher, lécheur ».

frappante celle que les sculptures khmères donnent aux Maharshis. L'orchestre, qui les accompagne en marchant sur le côté, composé d'un haut-bois et de deux cymbales suspendues à des bâtons portés sur les épaules de quatre hommes, me rappelle tout à fait le cortège du feu sacré des bas-reliefs d'Angkor Vat, au Cambodge [1].

Le *balangœu* est introduit dans le cabinet de toilette où pénètrent aussi tous les Bashêh. Au dehors, les gens du peuple préparent trois dais portés au bout de longues hampes.

J'ignore ce qui se passe dans le cabinet de toilette où tous les Bashêh restent près d'une heure. Enfin, le Po-Théa de la déesse Po-Nagar qui remplit les fonctions de consécrateur paraît, conduisant par la main le Bashêh-Tapah, qui va devenir son collègue. Sortent ensuite les deux autres nouveaux promus et tous les Bashêh. Le cortège se forme et se met en marche, très lentement, vers l'est, vers le hangar de la cérémonie. En tête est le feu sacré porté par deux Bashêh ; puis les deux Po-Théa en fonctions, le consécrateur ayant sur la tête un ornement qui rappelle une mitre d'évêque. Viennent ensuite, par rang de dignité, les héros de la cérémonie, sous leurs dais qui sont portés par des hommes marchant sur les côtés. Chacun de ces trois Bashêh est flanqué de deux fillettes, près d'atteindre l'âge de nubilité ; une main levée sur l'épaule du prêtre, ces fillettes l'éventent avec un éventail tenu de l'autre main. D'autres fillettes présentent des fleurs aux deux premiers, c'est-à-dire au Bashêh-Tapah et au Bashêh-Pvah. Toutes ces petites filles ont revêtu des habits de cérémonie. L'orchestre joue, en avançant très lentement pour se maintenir à hauteur du cortège. Des jeunes gens marchant à côté des musiciens portent une aiguière et un grand vase de métal suspendus à un bâton reposant sur leurs épaules. Au fur et à mesure que les prêtres avancent, les gens du peuple enlèvent derrière le cortège les étoffes formant tapis sur les nattes et les reportent en avant pour les étendre, de sorte que les pieds des nouveaux consacrés ne touchent même pas les nattes.

1) Le moulage de ce bas-relief, reproduit d'après mes estampages, est au Musée du Trocadéro de Paris.

Le cortège ayant atteint le hangar de cérémonie, le Bashêh-Tapah y entre et s'assied. Il sera consacré le dernier. Au dehors, les deux autres vont d'abord recevoir des ordres moins importants. En premier lieu, le Bashêh-Pvah qui est dépouillé de ses ornements sacerdotaux ou plus exactement de ses vêtements de cérémonie; il lui reste les habits blancs que portent habituellement les Bashêh. On lui ôte aussi une sorte de diadème qui couvrait son chef; on serre fortement sa tête dans une bandelette d'étoffe blanche que l'on dispose de manière à bien envelopper toute la chevelure. Puis le Po-Théa consécrateur lui fait faire trois fois le tour d'un panier plein de riz non décortiqué et posé sur un petit tas de sable. Le Bashêh-Pvah s'assied sur ce riz. On lui offre toutes sortes d'aliments dont il goûte quelques grains; le surplus des poignées qu'il est censé manger est placé dans une serviette suspendue à son cou. Comme un ogre de féerie, il paraît manger des aliments qui sont ensuite cachés sur sa poitrine. L'eau, dont il boit quelques gouttes, est jetée dans un crachoir. Enfin, le consécrateur le prend par la main et le conduit à l'intérieur du hangar.

Les mêmes rites recommencent pour le Bashêh-Léah, le novice. Dépouillé de ses oripeaux, il fait le pradakshina autour du panier de riz, s'assied, paraît goûter à tous les aliments et est conduit à l'intérieur où vont être accomplis les derniers rites de la consécration du Bashêh-Tapah, le nouveau Po-Théa.

Les petites fillettes qui ont continué à l'éventer jusqu'à ce moment sont renvoyées. Le feu sacré est mis à découvert, en ôtant le panier qui sert de couvercle au balangœu. Le Bashêh-Tapah fait son pradakshina autour du panier de riz qui lui sert de siège, mais ici c'est du riz émondé, du riz blanc. Une bague suspendue à un fil est promenée sur un plateau de riz dont les angles représentent les quatre points cardinaux, pendant qu'un Bashêh récite des prières où les noms de ces points reviennent continuellement. Agitant ses bras en cadence, le nouveau Po-Théa danse devant le *Baganratch*, le grand plateau des cérémonies que les Bashêh seuls doivent manier (je donnerai plus loin des détails sur ce plateau). Dans une cassolette, où sont des

braises ardentes, il jette des morceaux de bois d'aigle et des grains de riz grillé, puis il recommence sa danse hiératique.

Tous les Bashêh présents invoquent les divinités, les informent que le Bashêh un tel sera Athéa jusqu'à sa vieillesse, jusqu'à sa mort. Les musiciens ou Kadhar, les prêtresses ou Padjao invoquent aussi les divinités. Un dernier festin termine la cérémonie.

VI

LE CULTE DES DIVINITÉS

Actuellement, il est difficile de distinguer nettement les pratiques issues de l'ancien culte brahmanique de celles qui dérivent des nombreuses superstitions populaires. On n'aperçoit aucune ligne de démarcation sensible. Les trois principales divinités : Po-Nagar, Po-Romé et Po-Klong-Garaï, avec leurs prêtres, grands prêtres, musiciens et prêtresses, représentent, ai-je dit, des divinités brahmaniques dont le culte s'est maintenu à Panrang moins altéré que dans les autres vallées du Binh-Thuan.

Les Tchames célèbrent deux grandes fêtes annuelles appelées *Katé* et *Tchabaur*, l'une à leur septième mois, et l'autre au neuvième. Ces fêtes ont lieu en l'honneur des ancêtres, aux temples des trois principales divinités, mais, surtout, paraît-il, à celui de Po-Romé.

Les prêtres, les castes, la population entière, hommes et femmes, jeunes et vieux, se réunissent pour prier les dieux et festoyer en leur honneur.

Souvent les Tchames profitent de cette occasion et liquident l'arriéré des vœux faits aux divinités dans le courant de l'année pour cause de maladie ou autre. Plus généralement à la suite de ces vœux, ont lieu des cérémonies particulières, où sont convoqués non les Bashêh ou prêtres, mais les Tchamenei ou sacristains, les Kadhar ou musiciens et les Padjao ou prêtresses. Le Tchamenei offre les vivres au dieu, les Kadhar jouent de la guitare en chantant les louanges du dieu. La Padjao invoque

aussi jusqu'au moment où la divinité l'inspire ; elle fait alors les réponses ; le dieu parle par sa bouche, semonce ou réconforte les fidèles.

Parmi les instruments du culte, les uns sont réservés pour les grandes cérémonies qui exigent le concours des Bashêh ; les autres sont employés par les Tchamenei, les Padjao, dans les cérémonies secondaires.

Le Baganratch (prononcez *Baganerat*), instrument sacré qui ne doit être manié que par les Bashêh, ressemble à une petite cage à oiseaux dont la surface supérieure aurait les contours d'un violon. Trente-deux baguettes forment les parois ; les surfaces supérieure et inférieure sont en feuilles tressées. Ces plateaux n'existent qu'à Panrang où ils sont actuellement au nombre de cinq, un pour chacun des trois grands prêtres ; les deux autres sont probablement en réserve. Nous avons vu précédemment que le nouveau Po-Théa consacré dansait devant ce plateau.

Nous avons vu aussi que le Balangœu est une autre cage, cylindrique celle-ci, recouverte de cotonnades pour abriter le feu sacré qui est représenté par deux bougies allumées.

Des aiguières à bec, en métal, sont placées sur le Baganratch, ainsi que des vases et des petites tasses de métal où est versée l'eau-de-vie des cérémonies. Il y a aussi des cassolettes ou brûle-parfums et des chapelets à gros grains dont j'ignore l'usage. Dans certaines cérémonies on joue de la guitare des Kadhar, dans d'autres on frappe d'un tambour plat recouvert de peau d'un seul côté. En plusieurs circonstances, des grains de riz grillés et crevés sont semés. Mais d'un usage plus général est l'emploi des trois eaux lustrales : l'eau de bois d'aigle, obtenue en râpant dans l'eau ce bois précieux ; l'eau de citron, en coupant et trempant dans l'eau des tranches de citron, et l'eau de *mou* ou potasse terreuse que l'on récolte dans le pays.

Les temples des trois principales divinités à Panrang sont entretenus de temps immémorial, sous la surveillance de certains villages tchames, par des montagnards appelés *orang glaï* « hommes des bois ». Ces montagnards qui font partie de cette nombreuse famille de tribus autochtones de l'Indo-Chine que les

Européens appellent improprement « des Sauvages », conservent aussi les ornements précieux des divinités. Chaque année, à l'époque des fêtes annuelles Katé et Tchabaur, ils descendent en plaine pour nettoyer les temples et offrir aux prêtres tchames quelques petites redevances traditionnelles.

Je n'ai pas assisté à ces fêtes où sont adorées les grandes divinités, mais j'ai été témoin, le jour de Noël 1884, d'une curieuse cérémonie qui eut lieu au temple du Po-Klong-Garaï et qui avait pour but d'obtenir l'autorisation de me laisser estamper les inscriptions du monument.

De bon matin, un chevreau fut égorgé au village musulman que j'habitais. Un homme tenait les pieds de la bête, deux autres pressaient sur le corps en le maintenant, un quatrième tenait le bol pour recueillir le sang, et le cinquième, armé d'un couteau, scia le cou du cabri qui fut ensuite passé au feu et à l'eau chaude afin de roussir et de râcler les poils, blanchir la peau, ce qui dispensait d'écorcher l'animal. Il fut dépecé, cuit à l'eau, assaisonné de poivre et de sel. Les sauces étaient faites de troncs de bananiers hachés, bref une cuisine peu raffinée, guère ragoûtante. Ces mets et le riz furent emportés au temple, à une lieue de distance, où nous dûmes attendre assez longtemps le Tchamenei, la Padjao et les deux Kadhar ; ils avaient été convoqués, la veille, mais, en leur qualité de païens, ils habitaient d'autres villages. Ils arrivèrent enfin ; tous dans leurs vêtements blancs, sauf la prêtresse, femme d'une quarantaine d'années qui, vêtue d'une jupe de couleur et d'une robe blanche fendue sur le devant, était assez insouciante de laisser entrevoir, à chaque mouvement, une poitrine complètement dépourvue d'attraits.

Le Tchamenei, invité à ouvrir la porte de la tour, alluma une bougie et lança de l'eau sur le Çiva du fronton de la porte extérieure, Çiva que les Tchames appellent *Po-Ganuor-mantri* « seigneur chef des ministres ». Se prosternant, il demanda la permission d'entrer et d'estamper, puis, à deux autres reprises, il lança de l'eau sur ce Çiva du fronton. Il ouvrit ensuite la seconde porte ou porte intérieure, seule fermée à clef, entra et balaya une estrade en bois placée devant l'idole dont j'ai donné précé-

demment la description en parlant des monuments. Il nettoya ensuite le dieu : linga, figure et socle, en essuyant la pierre avec un linge sec. On lui apporta des bougies, des plateaux à pied et sans pied, des vases contenant les eaux lustrales, des tasses et une cassolette avec braises ardentes. Il alluma une bougie, disposa le tout devant l'autel et alluma encore trois autres bougies. Alors les deux Kadhar, restés accroupis dans le vestibule, entre les deux portes de la tour, commencèrent à jouer de leur violon et à chanter en invoquant la divinité. Le Tchamenei, prenant un peu d'eau dans une tasse, la versa dans un vase, aspergea d'abord légèrement l'idole, qu'il lava ensuite à plus grande eau, puis il versa dans quatre petites tasses l'eau qui restait. Avec un linge il sécha l'idole en pressant légèrement la figure du Çiva et en frottant le linga. Il passa les quatre tasses aux assistants qui se lavèrent la figure avec cette eau lustrale.

Sur l'autel, devant le linga, le Tchamenei étend ensuite un linge blanc en guise de nappe. Au-dessus, il place une seconde étoffe, blanche aussi, mais à bordures en étoffe de couleur. Sur ces étoffes il dispose perpendiculairement deux larges bandes d'étoffe rouge ayant la forme de chaussures aplaties qui pendent sur le devant de l'autel les pieds tournés en dehors. Au-dessus, il place encore, en travers, une autre étoffe de couleur à fond blanc. Enfin une large bande de couleur à ornements d'or forme une dernière couche sur l'autel devant le linga qui est alors habillé d'un manteau rouge laissant à découvert la figure du dieu. Cette figure est plâtrée d'un masque pâteux dont le Tchamenei répare les écaillures avec une pâte faite de farine et d'eau de citron. Prenant un linge, il presse sur ce masque avec les mains. Il passe le reste de la pâte à la Padjao assise à côté ; elle l'étend sur trois petites soucoupes posées sur un plateau à riz. Une bougie plus grosse que les autres est allumée et plantée dans un trou ménagé sur le côté du plateau de riz qui était placé sur l'estrade devant l'idole.

Les vivres : riz, chevreau, œufs, bananes, eau-de-vie, sont apportés sur des plateaux et placés devant l'autel.

La cérémonie proprement dite commence après ces longs pré-

paratifs; le Tchamenei est accroupi devant l'autel ; la Padjao et quelques assistants sont à sa gauche, moi à droite; dans le vestibule, les autres assistants et les deux musiciens qui pendant tout ce temps ont continué à chanter une sorte de mélopée triste et lente.

A partir de ce moment, ils chantent chacun à leur tour sur ce même air plaintif. Tous les assistants murmurent des prières demandant la bénédiction des divinités et l'autorisation d'estamper les inscriptions Le Tchamenei, prenant une aiguière d'une main et une bougie allumée de l'autre, commence à faire des passes. La bougie s'éteindra, mais il continuera sans paraître y prendre garde. De temps à autre il verse de l'eau dans un vase. Posant l'aiguière, il prend un petit plateau en forme de coupe évasée contenant de l'arec et du bétel et recommence les passes avec la bougie sur le plateau. Puis il colle la bougie sur le plateau du riz à côté de la grosse bougie. Il recommence ses passes en offrant chaque genre d'aliments, versant à chaque fois un peu d'eau dans le vase.

Prenant un rameau de feuillage servant d'aspersoir, il le trempe légèrement dans les tasses d'eau lustrale pour asperger l'aiguière et les aliments. Enfin, prenant un peu de riz au bout de ses doigts, il le roule en frottant le pouce sur les autres doigts, et il descend de l'estrade après avoir jeté du bois d'aigle dans le brûle-parfums.

La Padjao ou prêtresse, jusqu'alors simple spectatrice, commence à officier à son tour. Elle murmure des prières et tous les assistants prient à sa suite. Elle fait des passes avec un plateau supportant des tasses d'eau-de-vie. Progressivement, elle joue

; sa main gauche frémit, fait trembler le plateau,
er les tasses. Le rythme des muciciens s'accélère de
s. Un par un, deux par deux, les assistants viennent
eu en se prosternant à trois reprises et tous goûtent à
que leur tend la prêtresse. Ils communient, pour
n priant leur dieu. La femme offre au dieu un plateau
œufs, de l'eau-de-vie et des bougies. Elle s'agite plus
pendant que tous les assistants prient avec ferveur.
le s'arrête comme lassée, bâille, casse les œufs et

donne la réplique aux assistants, permet l'estampage (ou bien en d'autres circonstances, elle prédit l'avenir demandé).

On sort pour adorer le Çiva du fronton que la femme asperge d'eau et la cérémonie est terminée au bout de deux heures. Les vivres sont emportés dans un édicule où tous prennent leur repas. Peu après, se leva vers midi le vent de la mousson, violent à empêcher toute opération d'estampage. Heureusement, la permission était valable pour toute la durée de mon séjour. Deux ou trois mois plus tard, j'estampai ces inscriptions sans aucune cérémonie.

En cas de maladie, ces Tchames font vœu d'offrir à Po-Kong-Garaï ou aux autres divinités, des vivres : riz, poulets, chevreaux, buffles même. Ces offrandes sont faites après la guérison ou pendant la maladie, si elle est grave.

Le cérémonial est à peu près celui que je viens de détailler : préparatifs du Tchamenei, invocations des Kadhar, et réponse du dieu par la bouche de la prêtresse inspirée qui fait souvent de vifs reproches aux négligents qui s'attirent les châtiments de la colère divine. Le peuple s'humilie et demande grâce, le dieu s'adoucit et pardonne. La cérémonie se termine toujours par le festin où sont consommés les vivres offerts aux divinités.

Outre ces cas accidentels, le dieu Po-Klong-Garaï est périodiquement adoré aux fêtes annuelles de Katé et de Tchabaur, à la moisson et aux réfections des barrages.

J'ai peu de détails sur le culte des deux autres divinités principales : Po-Romé et Po-Nagar. En tous cas, je sais que les choses se passèrent très simplement lorsqu'il fallut estamper les inscriptions du monument de Po-Romé. Le chef du village tchame qui est chargé de la garde et de l'entretien du temple prépara un poulet, après avoir prévenu une prêtresse et une autre femme qui remplaçait peut-être le Tchamenei empêché. Ces femmes apportèrent au temple trois œufs durs, un flacon d'eau-de-vie, cinq chiques de bétel et une bougie. La bougie fut allumée, les vivres furent offerts au dieu et mangés par les assistants.

Passant aux divinités secondaires, on peut dire que Po-Rayak « le dieu des flots » est très souvent invoqué en cas de maladie.

Mais le Meduon avec son tambour plat remplace ici le Kadhar et son violon. Au lieu des Padjao, prêtresses en titre, ce sont des *Kaĭng-Yang* « ceinture des dieux » qui remplissent en *amateurs* le rôle de prêtresses. La fête du Po-Rayak à Panrang a lieu avec un grand concours de population tchame accourue de tous les villages de la plaine. Les femmes surtout sont empressés afin de s'exercer publiquement les unes après les autres aux fonctions de prêtresses. A cette fête, outre Po-Rayak, sont invoquées une foule de divinités. Un festin général, où chacun a contribué pour sa part, termine la cérémonie.

Les gens qui vont dans les bois, sur les monts de l'ouest de Panrang, adorent le Po-Klong-Kashêt afin d'éviter les fièvres des bois et autres maladies. Ce dieu appelé aussi Po-Klong-Garaï-Bhok est surtout adoré à un petit village à demi-sauvage ou habitent son Tchamenei, son Kadhar et sa Padjao. Peut-être doit-il être confondu avec le Po-Klong-Garaï de la plaine de Panrang.

Au milieu de cette plaine est un monticule de silex blanc éclatant que les Annamites appellent *Da-Trang* « la roche blanche » et les Tchames *Tchœk-Yang-Tau* ou *Katau*. Là séjourne une divinité à qui ils sacrifient un buffle blanc tous les sept ans. Faute d'offrir ce buffle aux rivières, les champs seraient mal inondés.

A côté de cette colline, la stèle ancienne appelée *Yang-Tikuh* « le dieu rat » ou « le dieu des rats » est aussi adorée. On lui fait des offrandes lorsque ces animaux infestent les champs en trop grand nombre. Dans les mêmes circonstances, d'autres Tchames font leurs offrandes à *Yang-Kur* « le dieu Khmêr » dans une tour en briques ruinée et abandonnée qui se dresse encore sur le petit tertre appelé Pangdarang.

Nombreuses sont les petites divinités locales ainsi adorées par les villages de leur voisinage. Le Po-Klong-Tchan nous offre un exemple récent de la manière dont les petits dieux peuvent prendre place dans le culte des Tchames. Vers 1868, deux hommes de Panrang, creusant un canal d'irrigation près de leur village, mettent au jour une pierre travaillée. Le village place cette pierre sous un abri, sur un petit tertre et lui rend hommage. Bientôt une femme s'en déclare la Padjao et le dieu, parlant par sa bou-

che, apprend à la population qu'il est le Po-Klong-Tchan. Un habitant devient le Kadhar de la nouvelle divinité et l'un des deux qui l'ont découverte, son Tchamenei. Ces trois prêtres ou servants adorent périodiquement leur divinité, aux deux fêtes annuelles ; ils l'adorent aussi par occasion, à la demande des gens malades.

Les cérémonies aussi bien que les divinités varient d'un point à un autre. Dans la petite vallée de Karang, pour accomplir un vœu fait pendant une maladie, une vingtaine d'hommes et de femmes se réunirent afin d'offrir des gâteaux et des bananes à la déesse Po-Nagar. Un Kadhar jouait du violon, trois hommes l'accompagnaient frappant des mains en cadence, pendant qu'un quatrième dansait en l'honneur de la déesse. La collation, prise en commun, termina la cérémonie.

Une curieuse divinité est quelquefois invoquée par les Tchames de Parik en cas de fièvre des jeunes enfants. C'est *Po-Yang-Dari* « la déesse impudique » qui existe partout où un trou, une cavité naturelle se découvre dans les arbres, dans les roches, dans les nids abandonnés des termites. Le culte obscène de cette *Yôni* a pour instrument un morceau de bois grossièrement taillé en forme de linga, de dimensions proportionnées à la cavité, de la grosseur du bras, par exemple. Un homme, le père de l'enfant malade, enfonce ce pilon dans la cavité, lui imprime un mouvement de va-et-vient, l'arrose d'eau ou d'alcool en proférant des paroles obscènes, chantant, plaisantant avec les assistants. Il demande la guérison et se répond *oui* à lui-même. Les vivres apportés sont ensuite mangés.

Les divinités sont adorées à l'occasion de tout évènement extraordinaire. Après un rêve, un Po-Théa ou un Bashêh invité les invoque, leur offre les vivres préparés, danse en leur honneur et mange. La famille consomme le reste des vivres.

Étienne Aymonier.

(*A suivre.*)

LE CONGRÈS DES ORIENTALISTES DE LONDRES

Le neuvième Congrès international des Orientalistes s'est tenu à Londres, du 1er au 10 septembre de cette année; les statuts de Paris (1873), qui sont la base de ces congrès, et qui ont été scrupuleusement observés à Londres, ont fait donner à ce congrès le qualificatif de statutaire (*statutory congress*), expression dont s'est servie la reine d'Angleterre dans une lettre adressée au Comité de cette assemblée. Plus de 600 orientalistes ont adhéré au Congrès; ils venaient des régions suivantes: Algérie, Allemagne, Annam, Australie, Autriche, Belgique, Birmanie, Canada, Ceylan, Chine, Danemark, Égypte, Espagne, États-Unis, Finlande, France, Grande-Bretagne, Grèce, Haïti, Hollande, Indes, Italie, Japon, Johore (sultan de), Malte, Norvège, Perse, Portugal, Roumanie, Russie, Serbie, Suède, Suisse, Tunis, Turquie. Plusieurs pays (Italie, Grèce, etc.) étaient représentés par leurs ambassadeurs à Londres; plusieurs universités et de nombreuses sociétés savantes avaient envoyé des délégués spéciaux. La reine d'Angleterre et le duc de Connaught se sont fait représenter aux séances générales du Congrès; plusieurs membres du Parlement y ont pris part, et la Chambre de commerce de Londres a témoigné d'une façon toute particulière, par une délégation et par la création de prix, le haut intérêt qu'elle attachait aux travaux du Congrès. Lord Dufferin et lord Lytton étaient les présidents honoraires du Congrès, tandis que lord Halsbury, le grand chancelier d'Angleterre, était à la tête du Comité organisateur. Les séances générales ont été présidées par le Dr Taylor, *master of St. John's College* (Cambridge). Il serait trop long d'énumérer les nombreux savants anglais ou étrangers qui ont assisté au Congrès; les noms de plusieurs d'entre eux seront d'ailleurs cités dans le cours de

cette notice. Nous ne mentionnerons ici d'une manière particulière que le Dr Leitner, dont le dévouement à l'œuvre du Congrès est des plus méritoires et tout à fait digne d'éloges. M. Leitner, qui a vécu de longues années aux Indes anglaises, possède et dirige, près de Londres, à Woking, un institut oriental, où les religions de l'Orient sont représentées par les pensionnaires indhous de l'établissement, par une mosquée à l'usage des musulmans qui se trouvent parmi eux, et par un musée oriental fort intéressant.

On peut dire que l'histoire des religions a tenu une large place dans les travaux du Congrès. Elle a tout d'abord été très fréquemment traitée dans un vaste rapport qui est l'une des caractéristiques du Congrès de Londres; ce rapport roule sur les progrès accomplis depuis 1886 dans le champ des études orientales. C'est la première fois qu'un travail de ce genre est présenté dans un congrès. Les comités organisateurs de Paris et de Londres nous avaient chargé de la préparation de ce rapport; pour mener à bien notre tâche, nous nous sommes assuré la collaboration d'un assez grand nombre de spécialistes de bonne volonté, nous réservant, quant à nous, de rédiger le rapport sur les études hébraïques et araméennes. Voici, pour les autres branches, comment le travail a été distribué :

1. *Linguistique comparée* : M. C. Abel, l'auteur du *Grand Dictionnaire de linguistique comparée* (*égyptien-sémite-aryen*).
2. *Arabe, éthiopien, berbère* : Prof. R. Basset.
3. *Assyriologie* : Abbé Quentin.
4. *Palestinologie* : Abbé Albouy.
5. *Sanscrit et langues aryennes* : Prof. de Vasconcellos-Abreu.
6. *Égyptologie et copte* : Prof. Amélineau.
7. *Sinologie et Extrême-Orient* : Prof. Cordier.
8. *Bibliographie japonaise* : M. Guibert.
9. *Indo-Chine* : M. Aymonier.
10. *Turc* : M. Cl. Huart.
11. *Langues dravidiennes* : Prof. Vinson.
12. *Afrique* (*langues de l'Égypte et arabe littéral exceptés*) : Cap. de Guiraudon.
13. *Malaisie* : M. Meyer, officier civil du gouvernement des Indes néerlandaises.
14. *Polynésie* : Dr Schneider (de Honolulu).

Plusieurs rapporteurs nous ont fait défaut au dernier moment;

de là les lacunes de cette liste. Malgré ces déficits, ce travail très étendu, fruit d'une laborieuse collaboration, permet de juger des progrès remarquables accomplis depuis 1886 dans le champ des études orientales; on y trouve en même temps une judicieuse bibliographie, très impartialement dressée, la valeur scientifique ayant été, en principe, la seule pierre de touche dont les rapporteurs ont usé. On est frappé, en lisant ces rapports, dont plusieurs sont très développés, du rôle grandissant qu'est en train de jouer l'histoire des religions; les lecteurs de cette *Revue* ne peuvent que s'en réjouir.

Quant aux travaux, lus ou présentés au Congrès, et qui traitent de sujets relatifs à l'histoire des religions, voici les principaux qu'on peut mentionner:

Dans la section sémitique, M. Witton-Davies, professeur au collège de Haverfordwest, a lu un mémoire sur les secours qu'offre la langue arabe pour l'étude de la Bible. Le Dr Taylor a fait une critique du texte du « Pirke Aboth ». M. Simonet, professeur à l'Université de Grenade, a soutenu la thèse qu'en Espagne le relèvement de la position sociale de la femme était dû exclusivement à l'influence du Christianisme; cette théorie a soulevé un vif débat, et a été contestée en particulier par MM. Derenbourg, Oppert et Leitner. M. M. Adler a présenté une étude statistique sur la puissance de la vitalité chez les anciens Juifs, en mettant en relief l'excellence de l'hygiène préconisée par l'Ancien Testament; ces prescriptions hygiéniques assurent encore aujourd'hui a la race israélite une force vitale et une longévité, qui ont été depuis longtemps signalées par les médecins. M. Lewis s'est efforcé de démontrer que « le roi de l'Exode » est non pas Menephtah, le fils et le successeur de Ramsès II, mais Ramsès Ier; cette étrange affirmation ne nous paraît pas avoir trouvé grand crédit soit auprès des égyptologues soit auprès des hébraïsants du Congrès. M. Carmichael a lu un travail sur la loi musulmane en Al-[illegible]e et en Tunisie. Le rabbin Gollancz a présenté une étude sur
ignité du travail dans le « Talmud ». M. Oppert a fait une
munication sur la chronologie de la Genèse, dans ses rapports
c la chronologie assyrienne, et l'abbé Albouy sur le Saint-

Sépulcre, ses historiens et sa légende. Sur la demande qui nous en a été adressée au Congrès, nous avons exposé, nous-même, nos vues sur l'origine de l'idée de vie future dans la race sémitique, origine que nous croyons retrouver dans la philosophie grecque; nous avons aussi attiré l'attention du Congrès sur l'active propagande de l'Islamisme et les progrès remarquables qu'il a faits durant ces dernières années. Parmi les autres mémoires présentés ou envoyés à la section sémitique, signalons ceux de MM. Menant, de Cara, Sayce et Phené sur la question hittite, de M. Witton-Davies sur une chronique samaritaine du grand prêtre de Naplouse, du Dr Myrberg sur l'Ecclésiaste, de M. Marshall, professeur à Owen's College de Manchester, sur le Protévangile araméen, de M. Moncada sur les philosophes arabes à la cour de Frédéric II, du Dr Friedländer sur le livre de Rabbi Jehudah ha levi (XIIe siècle), de M. Budgett Meakin sur les Berbères du Maroc, etc.

Dans la section aryenne, nous avons à énumérer plusieurs travaux. M. G. Oppert, professeur à Madras, a parlé de la théogonie indhoue. M. Leland a fait une intéressante communication sur la pierre *salagrama* des Indes, et les superstitions de l'Orient et de l'Occident qui semblent s'y rattacher. On donne le nom de salagrama à une sorte d'ammonite perforée, de la grosseur d'une orange. Vishnou, poursuivi par Siva, ayant prié Maya de le protéger, celle-ci le changea en une pierre, à travers la cavité de laquelle Vishnou glissa comme un ver; de là le culte du *salagrama*, qui rappelle étroitement la croyance populaire du *salagrana*, en Italie. M. Fawcett a donné lecture d'un mémoire important sur les ruines préhistoriques de Bellary, dans le sud des Indes. Parmi les autres études nous signalerons les suivantes : les races et les langues de l'Hindu-Kush, par M. Leitner; la philosophie Jaina dans ses rapports avec le Brahmanisme, par le Pandit Dvivedi; la caste au point de vue ethnographique, par M. Pret; plusieurs travaux sur le Bouddhisme, l'un entre autres sur l'éclectisme bouddhique, par M. de Rosny; le système moderne de philosophie Nyaya, par Mahesa Chandra Nyâyaratna, directeur du « Sanskrit college » de Calcutta, etc. Notons encore, lors de

la visite au Musée de Woking, deux intéressantes communications de MM. Simpson et Leitner sur l'architecture et la sculpture gréco-bouddhiques.

Dans la section consacrée à l'égyptologie, M. Flinders Petrie a exposé les résultats de ses remarquables explorations en Égypte; il y a étudié les tombes et les monuments les plus anciens connus, ceux de Medum, qui remontent à la troisième et à la quatrième dynasties. M. Maspero avait envoyé au Congrès un mémoire du plus haut intérêt sur le rôle de la voix dans la création, d'après la religion égyptienne. M. Beauregard enfin a proposé une interprétation nouvelle des mots *Aonh* et *Quaou*, dans les rites funéraires de l'ancienne Égypte.

L'Asie centrale et le Dardistan ont été l'objet d'études intéressantes dans la section qui leur était spécialement affectée. Le travail le plus important qui y ait été présenté est celui du Dr Bellew, chirurgien en chef de l'armée du Bengale, sur l'ethnographie de l'Afghanistan. Le Dr Bellew a déjà fait imprimer un mémoire, qui a été déposé sur le bureau du Congrès, et qui a pour titre : « An inquiry into the ethnography of Afghanistan ». Les résultats auxquels est arrivé le Dr Bellew sont de nature à éclairer d'un jour nouveau l'histoire des religions dans cette partie de l'Asie, puisqu'ils tendent à établir l'origine grecque de plusieurs des tribus de l'Afghanistan. Le mémoire du Dr Bellew, qui est une autorité en matière d'ethnographie critique, a été fort remarqué. Dans la même section nous signalerons une étude de M. Slutsky sur quelques pierres tombales nestoriennes du Turkestan.

Dans les sections chinoise, indo-chinoise et japonaise, le professeur Schlegel a parlé de la position des femmes dans la Chine ancienne et moderne; le Dr Edkins, de Shanghai, a présenté deux mémoires, l'un sur les contrastes que l'on peut observer entre la Chine et le Japon, au triple point de vue mythologique, religieux et linguistique, l'autre sur l'influence exercée par la vie nomade sur la religion, la mythologie et le développement linguistique de la Chine. M. Aymonier a lu une intéressante étude sur les anciens Tchampas; citons encore le travail de

M. Kingsmill, de Shanghai, sur le rôle des mythes astronomiques dans l'histoire de la Chine, etc.

Dans la section malaise et polynésienne, M. Claine a rendu compte de ses récentes explorations à Sumatra; ce rapport a été l'un des plus remarqués au Congrès. M. Sterndale a lu une étude résumant les observations de son frère, feu Handley Sterndale, qui avait passé plusieurs années dans les îles les plus reculées de l'Océanie, et y avait recherché et recueilli les traces des migrations asiatiques en Polynésie.

Dans la section africaine enfin, M. Haliburton a présenté un mémoire intitulé : « Dwarf races and dwarf worship in prehistoric times ».

Nous n'avons pas épuisé, par cette rapide énumération, la liste des travaux touchant de près ou de loin à l'histoire des religions ; nous aurions pu mentionner en particulier les nombreuses études et allocutions, que nous avons entendues dans les deux longues séances consacrées aux relations commerciales et sociales de l'Occident avec l'Orient, relations où la religion joue un rôle évident. Mais nous en avons dit assez pour montrer la place que l'histoire des religions a tenue au Congrès de Londres. L'un des traits caractéristiques de ce congrès a été, comme ce court aperçu peut en donner une idée, la somme considérable de travail qui y a été faite. Le Congrès a duré dix jours, avec trois séances par jour, le matin, l'après-midi et le soir, et cependant beaucoup de mémoires n'ont pu qu'être analysés et brièvement exposés. La lecture des actes du Congrès confirmera, nous en sommes certain, cette impression.

Édouard Montet.

REVUE DES LIVRES

J. Rendel Harris et J. Armitage Robinson. — **The Apology of Aristides** (*Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature*, I, 1. Londres, Clay; Cambridge, University Press. — 1 vol. in-8 de 118 p. et 28 p. de texte syriaque; 6 fr. 25.

Retrouver l'une des plus anciennes, sinon la plus ancienne, des Apologies adressées à un empereur romain en faveur des chrétiens, la retrouver simultanément en syriaque et en grec, voilà une bonne fortune singulière et un brillant début pour l'éditeur de la nouvelle collection de « Texts and Studies »[1]! L'*Apologie* d'Aristide n'était guère connue que de nom jusqu'à ces dernières années. L'historien Eusèbe la mentionne dans sa *Chronique* (sous l'an 2140 d'Abraham) et dans son *Histoire ecclésiastique* (IV, 3); il nous apprend qu'elle avait été adressée par un philosophe athénien de ce nom à l'empereur Hadrien; mais lui-même ne semble pas l'avoir lue et les historiens postérieurs, sur ce point comme sur tant d'autres, relèvent de lui seul. En 1878 les Mékhitaristes de Venise commencèrent la résurrection du vieux document par la publication d'un fragment de traduction arménienne datant du v^e^ siècle. Malheureusement l'authenticité de ce fragment n'était rien moins que douteuse. Il renfermait des expressions inconnues des théologiens avant le iv^e^ ou v^e^ siècle. Étaient-ce des interpolations introduites par le traducteur dans un texte authentique ou les stigmates d'une composition apocryphe? La première alternative paraissait la plus probable. Il était réservé à M. Rendel Harris d'en fournir la preuve irréfragable en apportant au débat le texte syriaque, sinon de l'*Apologie* tout entière, du moins de sa plus grande partie[2].

1) Cette collection, publiée par M. J. Armitage Robinson, fellow de Christ's College à Cambridge, semble devoir être la contre-partie anglaise des « Texte rauchungen » allemands de MM. Harnack et von Gebhardt. Les fasivants contiendront : *La « Passio » de sainte Perpétue*, par M. Robinson; *dominicale dans l'Eglise primitive*, par M. F. Chase; *Les fragments on*, par M. A.-E. Brooke.

· l'annonce de sa découverte dans une des Chroniques antérieures p. 392.

C'est au printemps de l'année 1889 que M. Harris, au cours d'un voyage au Sinaï qu'il qualifie lui-même de délicieux, découvrit dans un manuscrit syriaque du couvent de Sainte-Catherine, au milieu de nombreux traités moraux, entiers ou fragmentaires, « l'Apologie composée par Aristide le philosophe devant le roi Hadrien concernant l'adoration de Dieu tout-puissant ». De retour en Europe une nouvelle surprise lui était réservée. Comme il avait communiqué à M. Armitage Robinson les épreuves de sa traduction, celui-ci lui annonça bientôt qu'il venait, à son tour, de découvrir le texte grec en parcourant une traduction latine de la *Vie de Barlaam et Josaphat*, au cours de recherches entreprises à la Bibliothèque de Vienne pour retrouver un ancien manuscrit de la Passion de sainte Perpétue. L'histoire, on le voit, tient presque du roman.

La légende de Barlaam et Josaphat (ou Joasaph) est bien connue. Quand le jeune prince Josaphat eut été converti au christianisme par le moine Barlaam, malgré les précautions de son père, Abenner, celui-ci s'avisa d'un stratagème pour détourner son fils de la foi nouvelle. Il embaucha un vieillard, nommé Nachor, qui ressemblait beaucoup à Barlaam, et le chargea de défendre la cause chrétienne dans un débat public, afin que la faiblesse de son argumentation couvrît de honte le jeune prince et assurât la victoire de la partie adverse. Mais, au moment de prendre la parole, Nachor, comme jadis le prophète Balaam, est subjugué par une puissance supérieure qui l'oblige à parler, tout autrement qu'il ne se le proposait. Il prononce un discours admirable en faveur du christianisme et tout le monde se convertit. Or, l'auteur de la légende ne s'est pas mis en frais d'imagination. Le discours de Nachor c'est tout simplement l'*Apologie* d'Aristide, avec les modifications que la situation impose ou qui ont paru convenables à l'auteur. Et voilà comment les nombreux lecteurs de la légende jadis très populaire de Barlaam et Josaphat, lisaient depuis longtemps l'*Apologie* perdue d'Aristide, sans plus s'en douter que M. Jourdain ne se doutait qu'il parlait en prose.

Désormais nous possédons ainsi trois textes de l'*Apologie* : — 1° un fragment de version arménienne qui comprend à peu près la sixième partie du document syriaque et qu'il convient, comme le veut M. Harnack, de lire dans la traduction allemande reproduite dans ses « Texte und Untersuchungen » (I, 1 p. 110 sq.) ou dans la traduction anglaise de M. Conybeare, publiée par M. Harris, et non dans la traduction latine très défectueuse des Mékhitaristes; — 2° la version syriaque découverte par M. Rendel Harris dans un manuscrit qui paraît remonter au VII[e] siècle; — 3° le texte grec du discours de Nachor dans la *Vie de Barlaam et Josaphat* dont il faudrait faire une édition critique.

Est-ce à dire que nous ayons maintenant l'*Apologie* complète du philosophe athénien et qu'il soit possible d'en établir le texte intégral? Il suffit d'une rapide comparaison des trois documents pour s'assurer du contraire. Ils se ressemblent d'assez près pour que l'on puisse affirmer que ce sont trois versions d'une même œuvre, mais aucun des trois ne saurait passer pour la reproduction fidèle

du texte primitif. La version arménienne, nous l'avons déjà dit, porte des traces manifestes d'interpolation, aussi bien dans le manuscrit utilisé par les Mekhitaristes que dans celui d'Edschmiazin, traduit par M. Conybeare. La version syriaque est à peu près de moitié plus longue que le texte grec, non seulement à cause de la prolixité du traducteur, mais encore par suite d'adjonctions et de modifications perpétuelles. Enfin il est évident que le texte grec a subi des coupures et des altérations pour être adapté au cadre factice dans lequel l'auteur de la *Vie de Barlaam et Josaphat* l'a inséré. Les divergences sont parfois très importantes. Ainsi, au chapitre II, l'arménien et le syriaque distinguent quatre races d'hommes, les Barbares, les Grecs, les Juifs et les Chrétiens, tandis que le grec n'en compte que trois, les adorateurs des faux dieux, les Juifs et les Chrétiens, et subdivise le premier groupe en trois groupes : les Chaldéens, les Grecs, et les Égyptiens; il est vrai que le syriaque intercale un paragraphe sur les Égyptiens au milieu du développement qui concerne les Grecs, quoiqu'il ne les ait pas mentionnés dans sa classification. L'argumentation par laquelle l'auteur cherche à établir l'erreur des Grecs qui adorent les éléments créés au lieu d'adorer le Créateur, est au fond la même dans le syriaque et dans le grec, mais le grec a un paragraphe sur l'adoration du ciel qui manque totalement au syriaque. Au contraire ce qui concerne la déification de l'eau et du vent est notablement plus développé dans le syriaque. Le grec réfute le culte du soleil et de la lune; le syriaque passe la lune sous silence. Plus loin les différences ne sont pas moins considérables ; ainsi dans le chapitre XV sur les Juifs et dans le chapitre XVI sur les Chrétiens. Il y a eu ici des transpositions dans le syriaque et des suppressions dans le grec. Le grec ne donne qu'une partie du syriaque et celui-ci a, justement ici, un caractère d'authenticité, ou tout au moins de haute antiquité très remarquable. Jamais un auteur du IV^e^ ou V^e^ siècle, écrivant de son propre fonds, n'aurait donné une pareille description des chrétiens. M. Armitage Robinson, malgré sa tendance toute naturelle à exagérer la fidélité du texte retrouvé par lui, est lui-même obligé de le reconnaître.

Il est encore une observation sur laquelle j'insiste, parce que les éditeurs et les critiques me semblent jusqu'à présent en avoir insuffisamment apprécié l'importance. L'arménien et le syriaque ont tous deux, après la mention des quatre races d'hommes une phrase détachée, sans aucun rapport avec ce qui précède ou ce qui suit : « le spirituel appartient à la Divinité, l'igné aux anges, l'humide aux démons et le terrestre à la race des hommes ». L'arménien s'arrête après ces mots; le grec ne les a pas. Comme les textes arménien et syriaque sont indépendants l'un de l'autre, il faut admettre qu'ils ont reproduit tous deux cette phrase d'après une recension grecque ancienne. Il est inadmissible, d'autre

y fût isolée comme nous la lisons maintenant. Elle devait servir
à une sorte de description de l'univers selon les chrétiens, d'après
avaient cours dans la société hellénistique et que l'on retrouve à
s haute tension dans un grand nombre de spéculations gnostiques.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, je crois que cette phrase égarée atteste l'existence de fragments aujourd'hui perdus et que, par conséquent, nous ne saurions prétendre posséder encore l'*Apologie* complète ni pour la forme, ni pour le fond. De l'arménien nous n'avons qu'un fragment de manuscrit. Le syriaque se lit dans un manuscrit qui renferme des extraits. Le grec est certainement écourté. Aucune des sources actuellement accessibles ne fournit donc un tout complet, mais c'est la recension grecque qui se tient le mieux.

Les textes remis au jour par MM. Rendel Harris et Robinson n'en ont pas moins une très grande valeur, d'abord parce que dans les parties ainsi conservées jusqu'à nous la comparaison du grec et du syriaque permet de reconstituer, tout au moins pour le fond, une œuvre authentique — et cette reconstitution devient encore plus précise dans le fragment du début pour lequel l'arménien offre un troisième terme de comparaison. De plus, l'*Apologie* telle qu'ils nous la restituent n'est en aucune façon dénuée de valeur historique. Sans doute, on n'y trouve pour ainsi dire pas une seule idée, pas un seul argument qui ne nous fussent déjà connus du fait des autres apologètes. Mais n'est-ce donc rien que de retrouver le plus ancien document de cette controverse chrétienne contre le paganisme, de constater comment dès le début les chrétiens instruits portèrent l'attaque sur les mêmes points qui devaient servir d'objectif à leurs successeurs? Il y a dans cette *Apologie* d'Aristide une simplicité, une clarté, une assurance morale qui la distinguent avantageusement de beaucoup d'autres, qui sont moins un témoignage qu'un plaidoyer. Je relève particulièrement la sobriété extrême des considérations eschatologiques et l'absence totale de digressions exégétiques à l'effet de retrouver toute l'histoire évangélique dans l'Ancien Testament. Pour un lecteur moderne il y a une véritable satisfaction à ne pas rencontrer à chaque ligne les énormités historiques et philologiques dont les auteurs chrétiens des premiers siècles sont si prodigues, et dont j'imagine que les libres esprits de la haute société à l'époque des Antonins n'étaient pas moins que nous choqués, alors même que pour d'autres raisons.

Aristide commence par établir qu'il faut adorer le Créateur et non la créature. Il décrit en termes simples et élevés, où l'on reconnaît l'homme qui a lu Platon, la souveraineté de Dieu. Puis il montre l'erreur des Barbares, des Grecs, des Égyptiens. Les uns adorent le ciel, la terre, l'eau, le feu, le vent; les autres le soleil et la lune. Toutes ces œuvres de Dieu sont changeantes, finies; elles ne peuvent être Dieu. Les Grecs, plus intelligents, se sont avancés davantage dans l'erreur en voulant la perfectionner. Ils ont attribué à leur dieux toute sorte d'aventures grotesques et immorales et ils y ont puisé des leçons qui ont été funestes à leur propre moralité. Suit une énumération de dieux avec les légendes qui les déshonorent. De même pour les Égyptiens. Les spéculations des philosophes et des sages sont la condamnation des dieux grecs : « Comment les sages et les esprits solides des Grecs n'ont-ils pas compris qu'en établissant les lois ils se jugeaient eux-mêmes? Si les lois sont justes, leurs dieux sont tout

à fait injustes, puisqu'ils font ce qui est contraire aux lois..... Si les dieux ont bien agi, les lois sont donc injustes, puisqu'elles ont été établies contrairement aux dieux. Mais non, les lois sont belles et justes; elles louent ce qui est bien et défendent ce qui est mal. Ce sont les œuvres de leurs dieux qui sont mauvaises » (ch. XIII).

Les Juifs ont compris le Dieu unique et créateur, mais ils lui ont été infidèles (la version syriaque est ici beaucoup plus favorable aux Juifs); ils ont tué leurs prophètes; ils se sont mis à rendre un culte aux anges et à observer les sabbats et autres cérémonies (ceci seulement dans la version syriaque). Enfin ils ont livré le Fils de Dieu à Pilate pour qu'il fût crucifié.

Le chapitre XV, relatif aux chrétiens, mérite d'être cité en entier, malgré la longueur de la citation; c'est un petit tableau, simple et achevé, de l'idéal chrétien primitif, non adultéré par le gnosticisme et encore pénétré d'une saveur évangélique. Je suis ici le texte syriaque d'après la traduction de M. Harris : « Et maintenant, ô prince, en travaillant et en cherchant, les chrétiens ont trouvé la vérité et, comme nous l'avons compris de leurs écrits, ils sont plus près de la vérité et d'une connaissance exacte que les autres peuples. Car ils connaissent Dieu et croient en Lui, le Créateur du ciel et de la terre, en qui sont toutes choses et de qui proviennent toutes choses. Et il n'a pas d'autre dieu que son compagnon [1], et c'est de celui-ci qu'ils ont reçu les commandements qu'ils ont gravés dans leur cœur, qu'ils observent dans l'espoir et dans l'attente du monde à venir. Voilà pourquoi ils ne commettent ni adultère, ni fornication; ils ne portent pas de faux témoignages; ils ne renient pas un dépôt et ne convoitent point ce qui ne leur appartient pas. Ils honorent père et mère; ils font du bien au prochain et quand ils sont juges ils jugent avec équité. Ils n'adorent pas d'idoles en forme humaine et ce qu'ils ne voudraient pas que les autres leur fassent, ils ne le font à l'égard de personne, et ils ne mangent pas de la chair sacrifiée aux idoles, parce qu'ils sont sans souillures. Et ils consolent ceux qui les rendent malheureux et s'en font des amis, et ils font du bien à leurs ennemis, et leurs femmes, ô prince, sont pures comme des vierges et leurs filles modestes. Les hommes s'abstiennent de toute union illégitime et de toute impureté, dans l'espoir de la récompense qui est à venir dans un autre monde. Quant à leurs serviteurs ou leurs servantes, quant à leurs enfants lorsqu'ils en ont, ils les persuadent de se faire chrétiens par amour pour eux. Et quand ils le sont devenus, ils les appellent indistinctement frères. Ils n'adorent pas de dieux étrangers. Ils vivent en toute humilité et avec douceur et il n'y a point de fraude en eux et ils aiment les uns les autres. Ils ne se détournent pas des veuves et ils sauvent [illegible] des mains de celui qui lui fait violence. Celui qui a donne à celui qui

[1] grec est ici préférable : « ils connaissent Dieu, créateur et démiurge de toutes choses, en son fils unique et son saint esprit et ils n'adorent pas d'autre dieu que celui-ci; ils ont les commandements du Seigneur Jésus-Christ lui-même gravés dans leur cœur. »

n'a pas, avec générosité. Et quand ils voient un étranger ils l'amènent à leur domicile et se réjouissent de lui comme d'un vrai frère; car ils ne donnent pas le nom de frère à ceux qui leur tiennent par les liens du sang, mais à ceux qui sont unis avec eux en esprit et en Dieu. Mais quand un de leurs pauvres quitte ce monde et que l'un d'eux le voit, il veille à ses funérailles selon ses ressources; et quand ils apprennent qu'un des leurs est emprisonné ou qu'il souffre pour le nom de leur Messie, tous pourvoient à ses besoins et s'il est possible qu'il soit mis en liberté, ils le délivrent.

« Et s'il y a parmi eux un homme qui soit pauvre ou qui soit dans le besoin et qu'ils n'aient pas abondance du nécessaire, ils jeûnent deux ou trois jours afin de pouvoir donner au malheureux la nourriture indispensable. Et ils observent scrupuleusement les commandements de leur Messie; ils vivent honnêtement et sobrement, comme le Seigneur leur Dieu l'a ordonné. Chaque matin et à toute heure, à raison de la bonté de Dieu envers eux, ils le louent et le glorifient et lui rendent grâce pour leur nourriture et leur boisson. Et si quelque juste parmi eux s'en va de ce monde, ils se réjouissent et rendent grâce à Dieu et ils suivent son corps, comme s'il se déplaçait d'un endroit à un autre. Et quand un enfant leur est né, ils glorifient Dieu, et si, au contraire, il meurt dans l'enfance, ils louent Dieu puissamment de ce qu'un être ait passé sans péché à travers le monde. Et s'ils voient au contraire qu'un des leurs est mort dans son iniquité et dans son péché, ils pleurent amèrement à son sujet et se lamentent sur celui qui marche à la punition. Telle est la disposition de la loi des chrétiens, ô prince; telle est leur conduite.

« En hommes qui connaissent Dieu, ils lui adressent des requêtes qu'il soit convenable pour lui d'accorder et pour eux d'obtenir, et c'est ainsi qu'ils accomplissent le cours de leur existence. Et comme ils ont reconnu la bonté de Dieu envers eux, c'est en considération d'eux que la beauté qui est en ce monde s'y répand. Et en vérité ils sont du nombre de ceux qui ont trouvé la vérité en s'en préoccupant et en la cherchant et, pour autant que nous avons de la compréhension, nous avons compris qu'eux seuls sont près de la connaissance de la vérité.

« Mais les bonnes œuvres qu'ils accomplissent ils ne les crient pas dans les oreilles de la multitude et ils prennent soin que personne ne les voie et ils cachent leur aumône comme celui qui a trouvé un trésor le cache. Et ils s'efforcent de devenir justes comme des gens qui espèrent voir leur Messie et recevoir de lui (la réalisation) des promesses de grande gloire qui leur ont été faites.

« Mais, ô roi, leurs dires et leurs pratiques et la gloire de leur condition et leur espérance d'une récompense à venir qu'ils attendent dans un autre monde selon les agissements de chacun d'eux, tout cela tu peux l'apprendre dans leurs écrits. Il nous suffit d'avoir fait connaître sommairement à ta Majesté ce qui concerne la conduite et la vérité des chrétiens. Car leur enseignement est vraiment grand et admirable pour celui qui est disposé à l'examiner et à le com-

prendre. *En vérité ce peuple est un nouveau peuple et il y a en lui quelque chose de divin* » (ch. xv et xvi de la version syriaque).

MM. Rendel Harris et Robinson, surtout le dernier, ont déployé beaucoup d'érudition pour établir des rapports de dépendance entre l'*Apologie* et les écrits chrétiens utilisés par Celse, les livres du Nouveau Testament, la *Didachê* et le *Cerygma Petri*. Il faut beaucoup se défier de ces rapprochements qui consistent dans l'énoncé d'un même lieu commun ou dans l'emploi d'un mot usuel et qui ne prouvent rien du tout. Mais la ressemblance entre l'idéal du chrétien tel que le décrit Aristide dans le fragment cité et l'enseignement de la *Didachê* saute aux yeux. Incontestablement l'auteur de l'*Apologie* comme celui de la *Didachê* se sont nourris de l'enseignement des Deux Voies, dont nous retrouvons un autre écho dans l'Épître de Barnabas, et cela seul suffirait pour établir la haute antiquité de notre document. Rien de plus instructif pour la reconstitution de l'histoire morale du christianisme primitif que cette nouvelle confirmation de la persistance d'un enseignement moral, évangélique, sous les débordements de la théologie naissante dans le gnosticisme. Et cette fois, ce n'est plus un inconnu, un homme du commun qui nous apporte son témoignage. C'est un philosophe, un Athénien, un des premiers chrétiens lettrés.

Pour l'histoire du dogme ou pour l'histoire du Canon le nouveau texte n'a que peu de valeur. Aristide renvoie à plusieurs reprises l'empereur aux Écritures des chrétiens, notamment au chapitre xv où il parle de la Sainte Ecriture appelée évangélique par les chrétiens. Il semble aussi connaître l'Épître aux Romains et l'enseignement de Paul ,mais il n'y a là rien de plus que des généralités. M. Rendel Harris s'est donné beaucoup de peine pour reconstituer le symbole de la foi telle que la conçoit Aristide : « Je crois en un seul Dieu, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ, son fils... né de la vierge Marie. Il fut transpercé par les Juifs; il est mort et a été enterré. Le troisième jour il est ressuscité; il est monté au ciel; il reviendra pour juger. » Nous ne trouvons rien là de nouveau, ni surtout rien de fixe. Aucune trace de formule. Ce n'est pas sans peine que M. Harris reconstitue ce maigre symbole avec des éléments épars dans toute l'*Apologie*. Le fait est que rien n'est plus loin de l'esprit de l'apologète que les préoccupations théologiques.

M. Harris est beaucoup plus fort, lorsqu'il établit que l'*Apologie* d'Aristide n'a pas été adressée à l'empereur Hadrien, comme le veut Eusèbe, mais à Antonin le Pieux. Le texte syriaque, dans le manuscrit du Sinaï, a pour titre : *Apologie faite par Aristide le philosophe devant Hadrien le roi concernant l'adoration du Dieu tout-puissant*, mais immédiatement après on lit : *César Titus Hadrianus Antoninus, augustes et clément, de la part de Marcianus Aristides, philosophe d'Athènes*. La première suscription est évidemment le fait de la tradition littéraire. La seconde a d'autant plus de valeur que le scribe n'a pas compris la contradiction avec la première, et qu'il a simplement transcrit ce qu'il avait sous les yeux. Il a si peu compris son texte qu'il a mis un point de séparation

après le mot « Dieu » du premier titre et rapporté par conséquent l'adjectif « tout-puissant », au nom « César ». De plus il a pris les noms Augustus et Pius (Σεβαστός et εὐσεβής) pour des adjectifs communs et les a traduits par « augustes » et « cléments », mais en les mettant au pluriel. Il a donc supposé qu'il s'agissait de deux empereurs à la fois. M. Harris discute et résout fort bien toutes ces difficultés. Je ne saurais cependant admettre sans réserve sa thèse que l'*Apologie* a certainement été adressée à l'empereur Antonin. L'association des noms Hadrianus Antoninus n'a rien de choquant, c'est vrai; Antonin portait le nom d'Hadrien depuis qu'il avait été adopté par lui; elle explique l'erreur d'Eusèbe; en voyant les deux noms, il n'a retenu que celui d'Hadrien. Il n'en reste pas moins qu'Eusèbe n'est pas le seul témoin en faveur de l'adresse à Hadrien. La version arménienne porte également ce nom et la version syriaque elle-même a une première suscription qui établit tout au moins l'existence d'une tradition littéraire bien forte en faveur de cette attribution. Or, nous l'avons vu, ces deux versions sont indépendantes l'une de l'autre. Le sous-titre syriaque, si mal rendu par le traducteur, a-t-il une autorité suffisante pour annuler l'ensemble des témoignages contraires? De plus nous savons que l'empereur Hadrien vint à deux reprises à Athènes, en 125-126 et en 129-130. Au contraire, M. Harris est obligé de postuler un séjour d'Antonin en Orient qu'il ne peut appuyer d'aucune attestation historique. Sans doute il a très fortement ébranlé l'opinion traditionnelle, fondée sur le témoignage d'Eusèbe, mais il ne me semble pas avoir réussi à substituer définitivement Antonin le Pieux à l'empereur Hadrien.

JEAN RÉVILLE.

La Migration des symboles, par le comte GOBLET D'ALVIELLA. — Paris, Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, 1891.

Le livre de M. le comte Goblet d'Alviella n'est pas le produit d'une conception irréfléchie, il a soin de nous en avertir dans sa préface. La plupart des chapitres ont paru dans des périodiques, où ils ont été accueillis avec la faveur accordée à un savant qui a fait une étude spéciale des sujets qu'il traite. C'est après les avoir étudiés à nouveau, après avoir tenu largement compte des observations que cette première publication lui avait attirées de la part de certains critiques bienveillants, qu'il a apporté des modifications à ses propres vues, par des recherches subséquentes refondues dans un travail d'ensemble.

Le sujet du reste est à l'ordre du jour; on est convié à l'étude des symboles par les découvertes incessantes de l'archéologie et de la philologie — l'archéologie qui apporte à chaque instant des monuments nouveaux — et la philologie qui en facilite l'interprétation. Combien l'étude des symboles est différente de

ce qu'elle était autrefois; les matériaux ne manquaient pas, mais, pour les interpréter, Œdipe seul aurait pu le tenter; je m'explique.

Naguère les symboles de l'antiquité se posaient devant nous, sculptés sur le marbre ou le granit comme des énigmes dont rien ne venait nous révéler le sens. Les inscriptions non moins mystérieuses restaient muettes. Il fallait lire les papyrus égyptiens, déchiffrer les briques de Ninive et de Babylone pour savoir ce que l'écriture de ces civilisations pouvait nous apprendre de leur passé. Champollion, Grotefend, Burnouf, Rawlinson s'en sont chargés. Les hiéroglyphes et les écritures cunéiformes nous ont alors dévoilé l'histoire de longues dynasties oubliées, et, avec cette histoire, leur religion et leur culte. Nous savons maintenant ce que veut dire l'urœus dressé sur un front royal, le disque ailé déployé sur la façade d'un palais ou d'un temple. Encouragé par ces premiers succès, on a compris la voie à suivre. Les anciennes interprétations basées sur des traditions suspectes ont été abandonnées; mais est-ce à dire que la science moderne ait tout élucidé? Ce siècle qui finit serait-il réduit à répéter l'écho des paroles qu'on entendait au commencement, et que les éclectiques de l'antiquité avaient déjà prononcées : « La science est achevée, disait-on, il ne reste à l'avenir qu'à en recueillir les éléments épars. » On n'oserait aujourd'hui proclamer cette doctrine comme un axiome au moment où de toute part on annonce de nouvelles découvertes.

M. Goblet d'Alviella en étudiant les symboles et leurs migrations a compris ce qu'on est en droit d'attendre de la science qui, à toutes les époques, ne nous permet que des solutions provisoires; toutefois, on voit qu'une pensée élevée le préoccupe et qu'il cherche au delà ce que le symbole peut nous révéler sur l'existence de Dieu et sur nos destinées. Voici comment il procède :

M. Goblet d'Alviella indique avec beaucoup de justesse ce qu'il y a de stable et de mobile dans les représentations figurées qui, sous la même forme, expriment quelquefois les choses les plus diverses, et qui, sous la diversité des formes, expriment souvent la même chose. Il nous dit d'abord ce qu'on doit entendre par un symbole; c'est un signe qui peut être la représentation et non la reproduction de l'objet. Dans tous les cas, ces signes frappent les yeux, parlent à l'intelligence; et pour tous, ils doivent exprimer avec clarté une pensée commune. Le premier langage des peuples se traduit par un symbole; l'écriture est un

les formes les plus diverses, mais qui toutes se font compren-

symboles ont pu surgir momentanément dans la pensée des
s divers et emporter avec eux une signification identique, d'autres,
n point déterminé, par un besoin local, ont rayonné par la guerre
:e et se sont propagés en changeant quelquefois de forme et de
ıi bien que, lorsqu'on les retrouve ainsi défigurés sur des points
ıt impossible de reconnaître leur origine et leur signification pre-
migration des symboles est toute naturelle et c'est ainsi que son

histoire se tient parfois à l'histoire du développement de la pensée humaine dans sa plus haute expression.

Pour pénétrer le sens des symboles, il faut pouvoir assister à leur formation, à leur création, et comprendre dans leur migration les différentes phases qu'il ont traversées. Nous connaissons la signification du drapeau, du blason, parce que nous savons le sens qui a été donné dès l'origine à la forme du type, à la disposition des couleurs. Ces symboles ont été créés, pour ainsi dire, sous nos yeux, et nous en avons appris l'histoire. Mais lorsque nous ignorons l'origine d'un symbole, lorsqu'il s'est modifié à notre insu, lorsque sa forme s'est altérée, lorsque sa signification première a changé, comment, en partant de cet inconnu, s'aventurer sans guide à la recherche de son origine? n'est-ce pas se livrer à des conjectures fragiles, au milieu des hypothèses les plus téméraires? Nous savons comment on est arrivé à comprendre les écritures figuratives et comment, lorsqu'elles se sont altérées, on a retrouvé la valeur du symbole primitif. En égyptien, quand on a deviné que les noms de Bérénice et de Ptolémée du texte grec devaient se retrouver dans le cartouche égyptien du texte de Rosette, on a été sur la voie qui devait conduire à la lecture des hiéroglyphes. En assyrien, des faits analogues ont amené le déchiffrement des écritures cunéiformes.

Il faut toujours et partout qu'un souvenir, une tradition, un texte précis, nous éclaire pour retrouver le sens d'un symbole oublié et pour comprendre sa migration.

M. Goblet d'Alviella sait tout cela et nous n'avons rien à lui apprendre de ce chef; aussi, il ne propose pas une synthèse du symbolisme, mais une étude consciencieuse de certains symboles qui lui paraissent dignes du plus grand intérêt. Leur haute signification, leur rôle dans le développement de l'idée religieuse des peuples ont surtout attiré son attention; voilà pourquoi il étudie tout particulièrement la croix gammée, la croix en dehors du christianisme, l'arbre sacré, le globe ailé. On voit que derrière chacun de ces symboles la même pensée le préoccupe; aussi nous ne le suivrons pas dans l'analyse qu'il consacre à chacun d'eux; nous nous arrêterons, comme exemple, à celle qui a trait à la croix gammée dont l'usage a été si répandu, et dont la signification est encore si obscure; nous saisirons ainsi la méthode que l'auteur apporte dans ses recherches, et nous pourrons en apprécier les conséquences.

M. Goblet d'Alviella examine les différentes formes de la croix gammée. C'est, d'abord, la croix grecque dont chaque branche recourbée à l'extrémité prend la forme d'un *gamma*; on la dit *pattée*, quand les extrémités se terminent en pointe; *à crochet*, quand les branches, après s'être brisées une première fois, se replient sur elles-mêmes, soit en dedans, soit en dehors; enfin elle prend le nom de *tétracelle* quand les branches s'arrondissent en se recourbant. C'est un des symboles les plus répandus; on en trouve l'image dans les ruines de la Troade, en Grèce, à Cypre, à Rhodes, dans l'Italie du nord; plus tard, dans les catacombes, en Suisse, dans la Grande-Bretagne, dans la Gaule, en Belgique

en Irlande, en Écosse, en Silésie, au Danemark, parmi les Slaves et les Finnois, au Caucase, chez les Perses et dans l'Inde; on énumérerait plutôt les pays où on ne la trouve pas, c'est-à-dire, en Assyrie, en Phénicie et en Égypte.

Et maintenant que signifie ce symbole? Les réponses sont nombreuses. La croix gammée ne peut être un simple ornement; sa présence sur des autels, des vases funéraires, des pierres tombales, des idoles, des vêtements sacerdotaux, atteste suffisamment qu'elle a eu partout en Europe, comme en Asie, un caractère religieux : amulette, talisman, philactère. Quelques auteurs ont attribué à la croix gammée une portée phallique, un indice du sexe? D'autres y voient un monogramme pâli formé de quatre caractères correspondants à nos lettres S. U. T. I. Quelques-uns y ont trouvé une représentation de l'eau ou du soleil, de la foudre ou du feu, symbole de l'air. Après tant d'hypothèses, M. Goblet d'Alviella n'ose présenter que comme une signification probable celle du rayonnement solaire.

Est-il plus facile de déterminer le pays où ce symbole a pris naissance? On le trouve, avons-nous dit, dans les contrées les plus diverses et les plus éloignées les unes des autres, entre lesquelles toute communication directe paraît impossible. M. Goblet d'Alviella propose comme points extrêmes les pays situés entre l'Hellespont et le nord de l'Italie? Le champ est vaste et peu précis; j'aime autant ceux qu'il indique quand il reconnaît que le symbole de la croix gammée est exclusif de celui du globe ailé, ou de la croix ansée, sans cependant en tirer la conséquence que ce symbole peut avoir la même signification que les deux autres.

Nous avons dit que les symboles voyagent, se déplacent, qu'ils subissent une véritable migration. Il est bien rare que, pendant ces pérégrinations, ils conservent leur pureté. Ils peuvent subir deux sortes d'altérations, dans la forme, dans la signification : 1° Dans la forme, quand un symbole passe aux mains d'artistes ignorants qui le dénaturent et le propagent à cause de sa valeur esthétique ou de son originalité, alors il peut devenir un simple ornement. Telles les agrafes

mée que les baigneurs achètent fréquemment à Hambourg, et qui
oduction d'antiques fibules trouvées dans un camp romain. 2° Dans
ion, quand on applique au symbole une idée qu'il ne pouvait avoir
e; ainsi par exemple, si nous étudions en Chaldée les représentations
ntre deux lions, nous lui trouvons une autre signification dans le
de la Perse où un dynaste achéménide remplace Isdubar; puis il
noyen âge, l'image de Daniel dans la fosse aux lions.

oles ainsi incompris et dénaturés donnent lieu à de nouvelles con-
is incomprises et plus dénaturées encore. Les premiers chrétiens
croix dans toutes les figures qui présentaient une intersection de
: l'ancre, le mât et la vergue, l'étendard, la charrue, l'homme qui
au qui vole, etc. Quand les chrétiens commencèrent à reproduire
acombes les scènes de l'Ancien Testament et les paraboles du Nou-

veau, ce fut à l'art classique qu'ils empruntèrent leurs représentations : Mercure Criophore fournit le type du Bon Pasteur ; Orphée, apprivoisant les animaux aux accents de sa lyre, devint le symbole du Christ et de sa prédication ; Ulysse, enchaîné au mât du navire pour résister au chant des Sirènes, fut le Christ attaché à la croix pour dompter la tentation. Ces transformations, et autres de même nature, sont fréquentes toutes les fois qu'il y a une analogie suffisante entre l'interprétation ancienne et nouvelle pour justifier le passage de l'une à l'autre.

La croix gammée a subi toutes ces transformations et toutes ces altérations, voilà pourquoi sa signification première nous échappe, et M. Goblet d'Alviella entrevoit derrière ce symbole l'expression de l'idée suprême qu'il cherche à découvrir à travers beaucoup d'autres ; mais il est d'une réserve que nous ne saurions trop louer dans les conclusions auxquelles son étude le fait arriver. Après avoir passé en revue les altérations de la croix gammée et ses longues migrations, nous aimons à constater avec lui l'impuissance d'expliquer par les seuls secours de notre imagination le rôle et la signification des symboles dont la connaissance nous serait la plus chère.

Nous n'avons pas suivi M. Goblet d'Aviella dans l'étude des symboles secondaires qui peuvent rester incompris éternellement, sans nous préoccuper, parce qu'ils ne touchent pas au mystère de nos destinées. Un seul nous intéresse sérieusement, car quelle que soit sa forme, il aura toujours la même signification et c'est cette signification qui nous échappe. C'est en vain que l'homme s'épuise à formuler des hypothèses, à user son génie pour créer des théories, nous ne pouvons pas mieux faire que de répéter, après M. Goblet d'Alviella, ce qu'il dit des travaux de ceux qui ont voulu pénétrer le sens mystérieux de la croix gammée. « Pour réduire, dit-il (p. 46), ces théories à leur juste valeur, il suffit de montrer que se sont des conjectures sans point d'appui dans l'histoire. Quand celle-ci commence à lever le voile qui dissimule les origines des Grecs, des Latins, des Germains, des Celtes, des Slaves, des Hindous et des Perses, nous trouvons les peuples adorant les vagues *numina* qu'ils entrevoyaient derrière les principaux phénomènes de la nature, rendant un culte à la multitude des esprits, et s'adonnant à toutes les pratiques des religions inférieures avec çà et là des élans de poésie et de spiritualité qui étaient comme l'aurore et la promesse de leur futur développement religieux. Il e
riode historique ils avaient des fétiches,
ces grossiers *xoana* qu'on retrouve à l'o
bable qu'à l'âge bien autrement lointain
possédé des symboles, c'est-à-dire des
représentent la divinité, sans prétendre

S. Linde. — **De Jano summo Romanorum deo.** — Lund, Fr. Berling, 1891, in-4, p. 54.

Janus est considéré d'ordinaire comme le gardien et le protecteur des portes, des passages, des ouvertures dans les maisons et dans les édifices publics. Ainsi présentée, cette croyance est fausse, suivant M. Linde, et de pure imagination. La ressemblance des mots *janus*, *janua* et *Janus* a produit cette erreur. Dans le cas présent les écrivains anciens ont prouvé une fois de plus leur ignorance en matière d'étymologie et rendu ridicule une vénérable divinité. En fait, Janus occupe dans le panthéon primitif de Rome une situation très relevée.

Pour démontrer cette thèse, l'auteur étudie tout d'abord le nom du dieu. Il le rattache à la racine *div*, qui se retrouve dans *dies*, *divus*, *Jovis* (*Diovis*) *Diana*; car il existe des exemples de la forme *Dianus*. Nous pouvons dès lors classer Janus parmi les dieux de la lumière, les dieux célestes. De cette même racine sortent les mots *janus* et *janua*, dont le sens à l'origine serait : endroit par où entre la lumière. En français, par exemple, *jour* et *ouverture* n'ont-ils pas parfois une même acception? *Janus*, *janus* et *janua* sont donc dans un rapport étroit, mais tout différent de celui qu'on reconnaissait jusqu'à présent. Loin d'être issu des deux autres mots, *janus* a été formé en même temps qu'eux, sinon avant eux. — Cette difficulté aplanie et le nom expliqué, M. Linde essaie de déterminer avec exactitude quelle était la nature du dieu. Il l'identifie avec le ciel qui éclaire tout l'univers. Comme Ouranos, Janus serait donc le premier principe et le premier ordonnateur du monde, d'où le surnom de *Cerus* (créateur) que lui décerne le Chant des Saliens, et celui de *pater* qui lui est presque toujours appliqué par les anciens. Les Romains eux-mêmes, sans bien s'en rendre compte, reconnaissaient en lui l'auteur des choses et la divinité suprême, puisqu'ils lui avaient consacré le premier mois de l'année, puisqu'ils l'invoquaient au commencement de leurs entreprises, et, dans les sacrifices, avant les autres divinités. On peut même démêler ces idées à travers le persiflage d'Ovide : et ce vers des Fastes, mis dans la bouche de Janus,

Me chaos antiqui — nam sum res prisca — vocabant

est significatif entre tous. — Enfin les épithètes ordinaires de Janus, *bifrons*, *matutinus*, *junonius*, *consivius*, *quirinus*, *curiatius*, *clusivius* et *patulcius*, trop souvent mal comprises, désignent les unes le dieu céleste, les autres le grand dieu adoré par Rome et principal protecteur de la ville.

Les diverses parties du système dont nous venons de retracer les grandes
› tiennent bien et forment un tout cohérent. Nous y voudrions un peu
rdre; ainsi les rapports entre *Janus* et *janua* sont examinés à trois
. Mieux vaudrait épuiser en une fois cette question et n'y plus revenir.
la doctrine, elle est fort séduisante. Il est certain que si Janus eût été

simplement le dieu-portier, on ne lui aurait pas rendu plus d'honneurs qu'à Forculus ou à Limentinus. La vénération que lui ont, à toutes les époques, témoignée les Romains, nous force à croire que sa place n'était pas dans les derniers rangs de la hiérarchie divine.

M. Linde a surtout étudié la personne du dieu. On désirerait que la part faite à l'histoire du culte et des monuments élevés en l'honneur de Janus fût moins restreinte. Les promesses du début ne semblent pas, sur ce point, avoir été tenues. Quelques lignes sur le Janicule ne suffiront pas non plus à satisfaire les archéologues. Et, puisque l'auteur établit un parallèle entre la succession de Janus, Saturne et Jupiter, et celle de Ouranos, Kronos et Zeus, on eût aimé à voir comment le premier dieu des Romains s'était peu à peu éclipsé derrière ses deux remplaçants. D'après M. Mommsen, il semble que Jupiter obtint la préséance sur les autres divinités, lorsque Tarquin le Superbe construisit le temple du Capitole. M. Linde se borne à reproduire cette opinion en l'adoptant. N'y a-t-il pas moyen d'en savoir davantage? Sinon, mieux vaut nous le dire sans détour.

Ces réserves devaient être faites au nom de l'archéologie. Cependant il est juste de louer vivement la tentative de M. Linde. Il a abordé un sujet difficile, ce qui est déjà un mérite; et il a éclairé, du moins en partie, cette obscurité. Philologue, c'est le plus souvent avec des arguments grammaticaux qu'il essaie de résoudre le problème; mais ses arguments ont une réelle valeur. S'il ne dit pas tout, ce qu'il dit doit être pris en considération. Pourquoi faut-il qu'un grand nombre de fautes d'impression interrompent d'une façon désagréable la lecture de ce bon travail?

AUG. AUDOLLENT

E. NŒLDECHEN. — **Tertullian.** — Gotha, Perthes; 1890; in-8 de x et 496 p.; 9 marcs.

Il ne semble pas qu'il y ait encore quelque chose de nouveau à dire sur le grand polémiste africain qui inaugure la littérature chrétienne latine. Cependant l'originalité de ce puissant écrivain est telle qu'après l'avoir abordé, on ne se lasse pas de l'étudier; c'est de lui que nous pouvons dire qu'il ne nous lâche plus une fois qu'il nous tient. Tel a été le sort de M. Nœldechen. Depuis plusieurs années il s'est attaché à Tertullien. Quoique toutes les histoires de l'Église aient accordé au fougueux docteur de la première chrétienté carthaginoise une place d'honneur, quoique des savants allemands d'une compétence incontestable, tels que Neander, Haupt ou Böhringer, lui aient consacré de remarquables monographies, M. Nœldechen n'a pas craint de reprendre un sujet tant de fois

rebattu et, malgré les réserves que la critique a le droit de faire valoir à l'égard du résultat, il n'y a pas lieu de lui reprocher sa hardiesse. Son œuvre ne sera pas inutile. Ce n'est pas une simple répétition de ce qui a été déjà dit. Elle marque une étape dans le développement de nos connaissances scientifiques sur Tertullien.

M. Nœldechen, en effet, ne s'est pas borné à refaire une étude approfondie, prolongée et minutieuse, des nombreux écrits du fécond écrivain; il s'est inspiré du principe moderne qui a déjà renouvelé sur tant de points l'histoire ecclésiastique; au lieu d'étudier l'auteur chrétien en lui-même ou seulement dans son entourage chrétien, il l'a replacé dans la société antique, il s'est efforcé de faire revivre celle-ci, il a voulu saisir sur le vif les contacts perpétuels entre le chrétien et le monde païen; il a tâché de nous retracer, non plus seulement le portrait en pied du personnage, mais une image d'un Tertullien vivant dans le chatoiement des réalités sociales de son temps. Et l'on jugera à quel point M. Nœldechen a été consciencieux dans cette tentative de résurrection du passé, en apprenant qu'il a été tout exprès à Tunis, afin de respirer l'air que Tertullien respira jadis.

Le résultat que nous apporte l'auteur dans ce fort volume répond-il à la somme d'efforts qu'il a coûtés? Oui et non. Oui, en ce sens que nous y trouvons beaucoup d'éléments nouveaux, glanés par l'auteur dans les ouvrages d'archéologie ou d'histoire morale du monde antique et mis au service de l'étudiant qui veut se familiariser avec Tertullien. Non, parce que le tableau qu'il fallait peindre avec ces excellents éléments, n'est pas encore fait. L'écrivain, le rédacteur, chez M. Nœldechen, n'est pas à la hauteur de l'érudit. Ce jugement, nous le craignons, ne laissera pas de le surprendre, car il prétend évidemment à un style distingué. Mais c'est justement ce que nous lui reprochons. Il écrit une langue cherchée, obscure, dans laquelle on retrouve pas mal des défauts et fort peu des qualités du genre de Tertullien lui-même.

De plus l'ouvrage n'est pas bien composé, ce qui est plus grave. Un savant n'est pas obligé d'être un styliste. Mais il a le devoir de se faire clairement comprendre et de résumer pour autrui les résultats du travail analytique auquel il s'est livré lui-même. M. Nœldechen suit l'ordre chronologique des œuvres de Tertullien. A chaque nouvel écrit il examine la place de l'œuvre dans la vie de son auteur, il explique la situation des chrétiens à laquelle le traité se rapporte, il en expose le contenu, il en dégage les renseignements relatifs à la pensée, la méthode, les connaissances de Tertullien et les témoignages portant sur la société païenne. Encore une fois, il y a là beaucoup d'observations très intéressantes, dignes d'être notées et qui assurent une valeur durable à l'ouvrage. Mais on comprendra aisément que cette méthode de description brisée, qui
[illegible]s d'un commentaire condensé que d'une histoire, ne soit pas favorable
[illegible]onstitution d'une société disparue.

[illegible]s semble que M. Nœldechen n'a pas suffisamment déterminé la catégo-

rie de lecteurs auxquels il s'adresse. Il vise le public instruit en général, car toutes les questions délicates, spécialement les discussions chronologiques, où nous ne sommes pas toujours d'accord avec lui, sont traitées d'une façon sommaire. Le théologien, l'historien de profession sont renvoyés aux articles de revue et surtout aux savantes recherches que l'auteur a publiées en 1888 dans les « Texte und Untersuchungen » de MM. Gebhardt et Harnack, sous le titre : *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, Rien de plus légitime. Mais alors pourquoi supposer connue du lecteur toute l'histoire du montanisme dont il est à peine fait mention, à moins que Tertullien n'y soit mêlé? pourquoi appeler l'empereur Héliogabale Apicius Varius? pourquoi développer de prétendues preuves des rapports de dépendance de Tertullien à l'égard de presque tous les auteurs chrétiens antérieurs ou contemporains? Il y en a de fort contestables, notamment ceux que M. Nœldechen établit entre Tertullien et Minucius Felix, en qui il faut voir l'imitateur, non le modèle. Ailleurs les rapprochements sont orcés. Ce défaut de composition est regrettable. Il nuit à l'effet. Il vous porte à ne pas apprécier suffisamment combien le jugement de M. Nœldechen est sain. Il a su éviter — ce qui est bien rare chez un historien attaché pendant plusieurs années à la vie d'un même homme — le parti pris favorable ou défavorable. Il juge fort bien les rapports des autorités romaines et des chrétiens; il sait reconnaître le fort et le faible de Tertullien. Il a presque complètement évité de prendre ses hypothèses pour des certitudes, excepté dans les questions chronologiques où ses recherches antérieures ne nous ont pas convaincu en tous points. Bref, l'ouvrage mérite d'être lu et consulté; les études détachées de M. Nœldechen, publiées antérieurement dans diverses revues, le méritent encore plus. Il est seulement fâcheux que l'auteur n'ait pas épargné aux lecteurs la peine de se faire pour eux-mêmes le portrait de Tertullien avec les éléments qu'il leur fournit.

JEAN RÉVILLE.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER

LES TCHAMES ET LEURS RELIGIONS

(*Suite et fin.*)

VII

LES FUNÉRAILLES. LE CULTE DES ANCÊTRES

La crémation est généralement pratiquée chez les Tchames païens. N'en sont exceptés que les enfants morts avant l'âge de raison, ainsi que les cadavres des gens pauvres dont la famille n'a pas les moyens de subvenir aux frais d'une cérémonie que les usages rendent très coûteuse; alors l'inhumation a lieu sans prêtres, la tête est placée du côté du sud. Aux yeux des Tchames la crémation, indispensable pour tout adulte, « détruit la chair et les péchés, la corruption physique et la corruption morale ».

A la fin de 1884, les funérailles d'une femme de condition, mère d'un sous-chef de canton de Panrang, me permirent de prendre des notes assez détaillées sur les pratiques usitées en pareille circonstance. Dans l'enclos de la famille de la défunte avait été élevé un hangar où fut déposé le cadavre revêtu de huit vêtements de cotonnade blanche superposés et roulé dans d'autres pièces de cotonnade formant une dizaine de couches autour du corps qui prenait ainsi l'aspect d'un gros rouleau. La tête seule restait dégagée quoique couverte de suaires. Cette dernière toilette avait été faite par les Tchamenei.

Le cadavre fut placé, la tête du côté du sud, sur une estrade en treillis de bambous élevée à un empan au-dessus du sol. Des bougies étaient allumées à la tête et aux pieds. Au-dessus une sorte de ciel de lit, recouvert de belles étoffes à filaments d'or, for-

mait un dais où pendaient des figures de perroquet et d'autres animaux en papier doré représentant les oiseaux qui doivent conduire l'âme de la défunte, disent les gens du peuple. Les Bashêh ou prêtres, convoqués, tressèrent des petites gerbes de chaume de montagne, herbe que les Tchames appellent *ralang* ou *atang*, les Khmèrs *sebau*; c'est, je crois, le *kuça* des Indiens. Ces bottes de chaume furent dressées tout autour du cadavre et devant le hangar. A côté du mort restaient préparés des vivres : riz, gâteaux, eau, arec et bétel.

Depuis le jour du décès jusqu'à celui de la crémation, pendant tout ce laps de temps qui dure plusieurs semaines, un mois et quelquefois davantage, on doit tenir compagnie au défunt en faisant liesse et bombance aux frais de sa famille; les hommes, les femmes accourent de tous côtés pour le fêter. Les armes de parade, les sabres, les lances, les drapeaux décorent les cloisons du hangar funèbre. Les violons, flûtes, tambours et cymbales alternent pour accompagner les danses, égayer les festins, ou bien se taisent pour permettre de mieux entendre les rires et les plaisanteries de la joyeuse compagnie. Les prêtres : Bashêh, Tchamenei, Padjao, Kadhar, Medouon, ne laissent jamais le cadavre seul; de jour et de nuit ils l'assistent de leur présence et de leurs prières. Trois fois par jour aux heures habituelles des repas et aussi trois fois par nuit, dit-on, les Bashêh présentent ses repas au cadavre, quel que soit son état de décomposition. Les Tchamenei mettent alors la tête à découvert; ils le couvrent ou le découvrent depuis le décès jusqu'à la crémation. Les Padjao préparent son riz, son eau, les vivres et le bétel qu'on lui offre. Les Kadhar jouent du violon pendant ces repas funèbres. Les enfants et les petits-enfants du défunt s'abstiennent de manger de la chair pendant tout ce temps qui s'écoule entre le décès et la crémation. Les autres parents, les amis, les connaissances, tâchent de ne pas s'absenter au loin; ils s'abstiennent chez eux de tout divertissement et ils viennent fréquemment rendre hom-

cadavre en prenant part aux réjouissances qui ont lieu

sence.

uand les vers ont bien accentué leur œuvre repoussante

on songe à la crémation. Le jour étant fixé, les Bashêh construisent un catafalque monumental d'où pendent de nombreuses figures d'oies sacrées, de perroquets, de fleurs de bétel, de buffles, de dragons, de toutes sortes d'animaux en papier doré. On y dépose le cadavre recouvert de ses longs suaires. Les nombreux porteurs habillés de blanc se rangent à leurs places respectives. Les prêtres et gens de caste entourent le catafalque, tous, dans leurs vêtements blancs, tenant à la main une longue canne sur laquelle sont collées cinq bougies de cire; l'orchestre les précède, ils sont suivis par des pleureuses habillées de blanc et couvertes de longs voiles blancs. Enfin les gens du peuple, portant des drapeaux, ou armés de lances, de sabres, de haches de parade, sont disposés sur deux files, moitié en avant et moitié derrière le cortège; tous ont ceint des écharpes blanches sur leurs vêtements ordinaires.

Toutes ces dispositions étant prises, le cortège s'ébranle au son des instruments. Le mort sort de sa demeure terrestre les pieds en avant. Après quelques pas au dehors, on le tourne la tête en avant. Il avance lentement, le catalfaque faisant des tours sur lui-même, le cadavre ayant tantôt les pieds tantôt la tête en avant, ou étant en travers de la route, car il s'agit de le dérouter complètement, de lui faire perdre le chemin de sa maison. Dans ce même but, les gens du peuple courent de tous côtés, se croisent à maintes reprises passant de l'arrière à l'avant et réciproquement. Cette marche lente, mais très mouvementée, continue jusqu'au lieu de la crémation, dans les champs, à cinquante mètres environ du village. Là, un Bashêh se détache à quelques pas en avant du catalfaque, examine l'endroit à choisir et, prenant une pioche, entaille légèrement le sol aux quatre coins de l'emplacement du bûcher. Les assistants enlèvent l'herbe dans les limites tracées, nettoient le sol et dressent le bûcher. Pendant ce temps, les prêtres déroulent les bandages de ces restes qu'on ne peut plus appeler un cadavre; ils les découvrent pour leur offrir un dernier repas, spectacle hideux à soulever le cœur d'un étranger. Ils recouvrent le mort et le placent sur le bûcher. Suivis de tous les autres gens de castes habillés de blanc, les prêtres font autour

du bûcher le *pradakshina*, le triple tour solennel. Ils placent les bougies de leur longues cannes sur le bûcher où le feu est mis. On y jette les vêtements, les objets personnels du défunt. Si c'est une femme qui précède son mari dans l'autre monde, les robes, les étoffes, les objets précieux constituant sa dot doivent être livrés aux flammes pour son usage futur, sinon elle maudirait son mari, ses enfants, elle attirerait sur eux toutes sortes de malheurs. Les richesses ainsi brûlées sont réelles, ce ne sont pas des biens fictifs en papier doré. La famille, les amis, les assistants profitent de ce départ pour envoyer des vivres et des objets de première nécessité à leurs parents défunts. Ils écrivent sur du papier les noms des destinataires et la liste des objets envoyés : linge, vêtements, ceintures dorées, tabac, bétel, riz, gâteaux, plats, crachoirs, plateaux, argent même. Listes et objets sont mis dans de beaux cabas ou paniers tressés et accrochés au catalfaque qui est brûlé avec le cadavre. Les prêtres et gens de caste surveillent la crémation en se tenant aux quatre coins du bûcher; ils récitent des prières. Les assistants, hommes et femmes, prient aussi, levant les mains, invoquant les ancêtres. Les causeries, les rires, les plaisanteries alternent volontiers avec ces prières.

Un laïque, prenant le nom de *Po-Damœun* « Seigneur des regrets », garde la maison mortuaire pendant la crémation. Il ferme la porte, se barricade, tance vertement les quatre coins de l'enclos afin d'empêcher le mort de revenir prendre fils et petits-fils. Au retour, les prêtres, les chefs des porteurs *tancent*

te. Arrivés à la porte, ils parlementent avec le gar-
e faire reconnaître et ouvrir la porte. Le maître de
es salue et donne un dernier repas.

crémation, la famille recueille trois fragments des os
quelquefois des fragments des os des pieds, des
ossements sont placés dans de petites boîtes de métal
ng, qui étaient jadis en or ou en argent, qui, tout au
n cuivre aujourd'hui, afin de ne pas tenter les voleurs
Ces boîtes sont faites ou achetées d'avance. Mais le
ne les garde pas chez lui, de crainte que ce contenant
son futur contenu. Les gens à l'aise, vers l'âge de

cinquante ou soixante ans, ont soin de préparer leur klong, et ils le cachent dans les bois, en prenant la précaution d'informer leurs enfants du lieu de la cachette. Il arrive que des Annamites découvrent fortuitement et volent ces boîtes.

Les Tchames païens du Binh-Thuan comptent sept *Padhi* ou rites funéraires, de la manière suivante : 1° les repas offerts au mort depuis le décès jusqu'à la crémation ; 2° la coupe des bois du bûcher ; 3° la crémation ; 4° le Padhi des trois jours ; 5° et 6° ceux des dix jours et des cent jours ; 7° le Padhi de l'anniversaire.

La petite boîte contenant les os nobles a été, après la crémation, apportée à la maison où elle restera jusqu'au Padhi du bout de l'an. Mais aux trois Padhi intermédiaires, ceux des trois jours, des dix jours, des cent jours, elle est portée à la tombe de famille dont je vais parler, où sont offerts les repas funèbres au défunt représenté par les ossements de cette boîte.

Au Padhi de l'anniversaire, après une dernière offrande de vivres, la boîte est enterrée avec les autres ossements des ancêtres sous les *kout* ou pierres tombales de la famille. Les Tchames appellent kout, chacune et aussi l'ensemble des bornes, généralement au nombre de cinq, trois pour les hommes, deux pour les femmes, qui sont alignées à côté les unes des autres pour constituer la tombe de la famille.

Les kout de Parik, épars, abandonnés, présentaient la particularité, je crois l'avoir dit, d'être plus artistiquement travaillés que ceux de Panrang où, les rites étant mieux observés, les familles mieux conservées, les tombes sont généralement honorées. Ces bornes, brutes pour les femmes, grossièrement travaillées pour les hommes, mesurent trois coudées de longueur environ, dont une coudée en terre. On les rencontre au milieu des propriétés de la famille, sous un arbre ou dans un petit bosquet. Les pauvres gens, qui n'ont pas de terres, cachent les klong contenant les ossements de leurs ancêtres sous des roches, dans les bois, sous de grands arbres.

A en juger par certains débris dans les vallées de Parik, de Karang, les pierres tombales princières étaient peut-être rem-

placées jadis par des statues, et les tombes de famille par ces petites constructions en forme de cellules qui existent encore en divers endroits,

Donc, un an après le décès, la boîte-ossuaire est portée pour la dernière fois aux tombes. Après le dernier Padhi ou repas funéraire, elle est enterrée avec les autres klong des ancêtres, au pied de l'une des bornes qui sont affectées soit aux hommes, soit aux femmes; on évite de la placer en creusant directement la terre au pied de la borne, ce qui exposerait à la faute grave de découvrir, de profaner les boîtes précédemment enterrées; on creuse en avant pour cheminer un peu et l'introduire avec la main. J'ai déjà dit que ces boîtes, aujourd'hui, étaient rarement en métal précieux, de crainte des voleurs annamites. Il est à présumer qu'au temps de la puissance tchame, peine de mort était portée contre les sacrilèges, voleurs de klong, profanateurs de kout. Les ancêtres de la famille, représentés par les ossements renfermés dans ces boîtes individuelles, et groupés au pied des bornes tombales, reçoivent, dès lors, les présents, les hommages, les adorations de leurs descendants qui les vénèrent périodiquement aux fêtes de Katé et de Tchabaur, et aussi, dit-on, à une troisième fête annuelle, celle de Radja, dont je parlerai plus loin, parce qu'elle paraît plus spéciale aux musulmans qu'aux païens.

Les ancêtres, aux kout, sont aussi adorés accidentellement, afin d'en obtenir des faveurs spéciales ou afin d'accomplir un vœu fait pour cause de maladie par exemple. La famille invite un Bashêh, un Kadhar, une Padjao; elle prépare et fait porter aux kout toutes sortes de vivres : cabris, poulets, riz, etc., sept variétés de gâteaux, dit-on. A côté de ces vivres étalés devant les bornes, sont disposés : un bol d'eau où trempent quelques fleurs attachées avec des brins de l'herbe *ralang* (le kuça sanscrit), une cassolette contenant quelques braises ardentes où l'on jettera des fragments de bois d'aigle, et un plateau de bois portant des flacons d'eau-de-vie et deux bougies allumées. Le Kadhar commence à jouer du violon, le Bashêh lave les pierres, les essuye et les couvre d'étoffes qui simuleront des vêtements. Bashêh,

Kadhar et Padjao invoquent les divinités et tous les ancêtres dont les ossements reposent en ce lieu. La famille prie à leur suite, demande aux ancêtres de venir inspirer la Padjao et répondre par sa bouche. Le Bashêh fait des libations, jette des grains de riz grillé. Au moment convenable, la Padjao s'agite et répond : « Nous acceptons les hommages de nos descendants ». Alors les membres de la famille, en commençant par les femmes, viennent, à tour de rôle, se prosterner à trois reprises devant chaque pierre. La cérémonie achevée, les prêtres prennent leur repas; la famille mange ensuite et remporte à la maison nattes, étoffes et ustensiles.

Les rites du culte des ancêtres sont évidemment assez bien conservés. Mais quelles sont, en réalité, les croyances actuelles des Tchames en ce qui concerne les âmes des morts et la vie future? J'ai peu de détails sur ce sujet difficile à éclaircir, et peut-être les indigènes eux-mêmes seraient-ils en peine de s'exprimer nettement. Les uns paraissent croire que les âmes des morts habitent le corps de certains animaux : serpents, crocodiles, etc., spéciaux à chaque famille. Mais, plus généralement, ces âmes habiteraient dans les diverses variétés de rongeurs et prestes grimpeurs, communs dans le pays, appelés écureuils, rats palmistes, etc. Selon d'autres, ces petits animaux sont surtout l'habitat des enfants mort-nés ou morts en bas âge. Certains passages de cette étude laisseraient supposer qu'aux yeux des Tchames, les âmes des personnes brûlées selon les rites vont rejoindre les divinités. Les enfants morts en bas âge sont enterrés et non brûlés, ai-je dit. Quelquefois, un Bashêh est invité à venir jeter des grains de riz grillé sur ces petits corps qui n'ont pas connu le mal. Les âmes de ces enfants, les âmes des avortons, paraissent en rêve et disent aux parents : « J'habite un corps d'écureuil. Honorez-moi sous tel nom. Offrez-moi tel présent : fleur, coco, tasse de riz grillé, etc. » Les parents remplissent ce devoir, honorent ces génies familiers, attribuent les maladies à leur mécontentement, leur demandent la guérison et, avant de mourir, recommandent à leurs descendants d'honorer tel et tel esprit, membre de la famille. Lorsque les parents possèdent des chevaux, ils invitent

ces petits génies à venir goûter aux offrandes : fleurs, cocos, grains de riz grillé, et leur disent, en présentant un cheval : « Nous vous consacrons cet animal ». Dès lors, le cheval ne peut se perdre ou être volé; tout possesseur illégitime tomberait malade.

A ces génies familiers, les Tchames s'adressent plus spécialement, paraît-il, à deux cérémonies appellées *Throak* et *Dayap*. J'émets une restriction dubitative, parce qu'il est assez difficile de démêler la nature des cérémonies et celle des divinités adorées, les Tchames ayant, sous ce dernier rapport, une grande largeur d'esprit. Ces cérémonies ont lieu à la maison.

La cérémonie *Throak*[1], pour invoquer les *écureuils*, et aussi, dit-on, le dieu Po-Klong-Garaï, est faite, surtout en cas de maladie, avec Meduon, musicien à tambour plat, Kadhar, guitariste, et Padjao ou Radja, prêtresse. Le hangar étant élevé, les chevreaux égorgés, les vivres préparés, les musiciens et la prêtresse, tous vêtus de blanc, viennent au commencement de la nuit. L'orchestre commence, la prêtresse place sur sa tête une étoffe blanche pliée; tenant un éventail, elle invite les divinités à venir goûter aux offrandes. Puis elle feint de pleurer. On lui présente des hommes, pris dans l'assistance, très désireux, lui dit-on, de causer avec les divinités. Elle se retourne, regarde ces hommes, les accueille par des paroles engageantes, rit, plaisante, les bénit au nom des dieux. La même scène se répète avec d'autres assistants : la prêtresse alternant toujours les adorations, les larmes simulées et les plaisanteries.

Un premier repas a lieu, puis la musique reprend. La prêtresse s'assied au milieu du hangar, face au fond, la tête voilée. Après avoir adoré à trois reprises, elle se couche à la renverse, étendue raide (*dih throak*, d'où le nom de la cérémonie), la tête du côté de la porte. Elle tient à la main une baguette où sont attachés des grelots qu'elle secoue. On la couvre entièrement avec un voile et elle reste couchée, immobile, pendant que continuent la musique et les invocations. Le Medouon, jugeant que l'instant de la possession mystérieuse arrive, éteint toutes les bougies, toutes

1) *Th* a ici la même valeur qu'en anglais.

les lumières; la pièce étant ainsi plongée dans la plus complète obscurité, la prêtresse, possédée par les esprits, s'agite avec frénésie. (Je présume que l'obscurité est faite afin de cacher l'obscénité de ses mouvements dans cette position couchée.) Lorsque le musicien rallume les bougies, elle est couchée, immobile et comme morte d'épuisement. Au bout de quelque temps, elle fait sortir ses bras croisés de sous le voile, afin de recevoir des grains de riz grillé qu'on place dans ses mains. La musique continue. La secousse des grelots, la possession et l'extinction des bougies peuvent encore avoir lieu une seconde fois. Enfin la cérémonie se termine par une adoration générale et par le festin habituel.

J'ai peu de détails sur l'autre cérémonie, *Dayap*, qui dure aussi une nuit, ou peut-être moins longtemps : le mot *dayap* signifiant « crépuscule ». Elle a lieu avec prêtresse et Medouon, ou musicien à tambour plat, mais sans Kadhar, ou guitariste. C'est là une différence avec la précédente cérémonie. Throak et Dayap paraissent communs aux musulmans et aux païens de la vallée de Parik.

VIII

LES RITES AGRICOLES

A plusieurs reprises, j'ai fait allusion aux barrages et aux canaux d'irrigation des Tchames qui paraissent, de tout temps, s'être distingués dans les travaux de la culture du riz. J'ai dit aussi qu'ils attribuaient au roi divinisé Po-Klong-Garaï l'invention de l'art d'irriguer les rizières afin de suppléer à l'insuffisance des eaux de pluie. Les vestiges de leurs travaux de canalisation sont encore reconnaissables dans la plupart des plaines de l'Annam, au Binh-Dinh, à Nha-Trang, par exemple. Au Binh-Thuan, où leurs descendants se sont maintenus jusqu'à présent, les *Rabong* « canaux d'irrigation » sont encore très nombreux, ainsi que les *Banœk* « barrages, prises d'eau » qui saignent les rivières et leurs affluents.

A deux lieues en amont du temple du Po-Klong-Garaï, sur la

rivière de Panrang, le *Banœk-Shah*, dont la construction est attribuée au grand roi légendaire, fait la richesse de la plaine fertile de la rive droite. Sur l'autre rive, au-dessous de la colline du Po-Klong-Garaï, sont deux prises d'eau beaucoup moins importantes que la précédente. L'autre rivière, qui arrose la plaine de Panrang (le Krong-Byuh), est coupée par de nombreux barrages. Il en est de même à Parik, sur le principal cours d'eau et sur ses deux petits affluents. Les canaux d'irrigation sont moins importants dans les plaines de Padjaï et de Karang.

Les barrages étant refaits chaque année, par construction il faut entendre le choix de l'emplacement, le creusement du canal et l'édification du premier barrage.

Tous les ans, au premier mois tchame, les canaux sont nettoyés, curés, réparés par les propriétaires des rizières arrosées. Les *Ong-Banœk*, « chefs des barrages », font des offrandes de vivres, cabris, poulets, aux divinités protectrices des rizières et des canaux, principalement à Po-Nagar et au Po-Klong-Garaï. Un peu plus tard a lieu la réfection des barrages. Chaque Ong-Banœk se rend à sa prise d'eau où il habitera pendant quelques jours dans une petite hutte élevée au bord de la rivière. Étalant des vivres : œufs, gâteaux, cabris, poulets, une bouteille d'eau-de-vie et cinq chiques de bétel, il adore les divinités, les invite à goûter à ses offrandes, et les informe qu'il va commencer le barrage, disant : « Aujourd'hui, jour et heure propices, j'inaugure la construction du barrage. Que votre protection, ô dieux, le rende ferme et inébranlable ! » Prenant ensuite trois pieux, il les plante dans le lit de la rivière dont les eaux sont très basses à cette époque de l'année. Contre ces pieux, il appuie trois pièces de bois couchées, il ajoute trois pierres, trois fascines de lianes, trois mottes de terre et des feuilles d'arbre. Remontant sur la rive, il adore à nouveau les divinités, les informe que le barrage est commencé. Alors les gens du peuple, qui ont préparé et apporté les matériaux : pieux, étais, pierres, fascines, paille, etc., descendent dans le lit de la rivière et continuent le travail. En principe, chaque propriétaire doit contribuer à l'œuvre en proportion de l'étendue de ses champs arrosés par la prise d'eau. Quel que soit

le temps employé à construire le barrage, l'Ong-Banœk doit rester en retraite dans la hutte au moins pendant trois jours et trois nuits consécutives. Sous peine de le faire rompre, il doit, à ce moment, s'abstenir de toutes relations sexuelles, même légitimes. Au bout des trois jours, ou bien lorsque le barrage est achevé si la construction exige plus de trois jours, l'Ong-Banœk rentre chez lui. S'il est musulman, il invite les Imâms et les Katip à faire un repas. S'il est païen, il invite Bashôh, Tchamenei, Kadhar et Padjao ; il tue un chevreau, prépare des vivres de toutes sortes et huit chiques de bétel qu'il offre aux divinités protectrices en les adorant le premier ; les prêtres les adorent ensuite, et tous mangent le festin préparé. Dès lors, l'eau ne tardera pas à couler dans les canaux, et les labours commenceront. Au septième mois de l'année tchame, époque de la floraison du riz, chaque Ong-Banœk adore encore les divinités protectrices en leur offrant quelques vivres, une bouteille d'eau-de-vie, cinq chiques de bétel. Au temps de la moisson, il renouvelle ses offrandes et ses adorations.

Après les semailles, si la sécheresse est trop forte, si les pluies font défaut pour humecter les champs ou gonfler les rivières, les Tchames font entre eux des collectes afin de ramasser toutes sortes de vivres : cabris, poulets, riz, gâteaux, bananes, cocos, eau-de-vie, ainsi que de l'arec, du bétel, des grains de riz grillé et des bougies. Puis les prêtres et le peuple, orchestre en tête, se rendent processionnellement aux barrages pour invoquer les divinités et en obtenir la pluie. Il arrive aussi, actuellement, que les autorités annamites envoient aux Tchames païens et aux musulmans l'ordre de prier selon leurs usages et d'invoquer leurs divinités respectives afin d'obtenir la pluie.

Des sacrifices périodiques sont encore effectués dans le but d'assurer la régularité des irrigations. Ainsi, tous les sept ans, le sacrifice du buffle blanc au Tchœk-Yang-Tau, à Panrang ; des poulets noirs au village de Tchakling, à Panrang ; des cabris noirs en d'autres lieux.

J'ai déjà mentionné les traditions persistantes et générales de sacrifices humains qui avaient lieu jadis. Les Ong-Banœk, dit-on,

cherchaient, à la tombée de la nuit, un enfant de quatre à cinq ans, mal gardé, de préférence de bonne famille; ils l'enlevaient furtivement et le noyaient aux prises d'eau comme offrande aux divinités protectrices.

Les Tchames du Binh-Thuan et spécialement ceux de Panrang reconnaissent trois sortes de champs sacrés : les *Hamou-Taboung*, les *Hamou-Tchagnerov* et les *Hamou-Klêk-Laoa*. Je n'ai que très peu de renseignements sur les *Hamou-Taboung* « les rizières interdites ». Ce seraient peut-être des propriétés des princes tchames de jadis, qui les faisaient cultiver en observant des rites de grande importance. Les seigneurs disparus, le peuple ne sut plus observer les prescriptions rituelles; en conséquence, des épidémies décimèrent les hommes et les bestiaux et, par crainte, ces champs furent abandonnés, devinrent des « rizières interdites » [1].

J'ai des renseignements assez nombreux sur les deux autres catégories qui paraissent être, chez les Tchames, les véritables *Hamou-Po-Yang* « les champs des divinités », surtout de la déesse Po-Nagar, qui est devenue une sorte de Cérès. Mais je dois dire que ces renseignements présentent quelque confusion résultant, soit de la nature propre d'un état de choses qui s'est altéré et dégénéré, soit du manque de clarté des informations qui sont plus difficiles à recueillir chez les Tchames que chez les Khmêrs. Toujours est-il que Hamou-Tchagnerov et Hamou-Klêk-Laoa sont labourés et récoltés avant les autres champs, en exécutant des cérémonies traditionnelles qui accompagnent les offrandes aux divinités protectrices. A Panrang, ces rites sont observés rigoureusement par les musulmans aussi bien que par les païens. A Parik, la désuétude est beaucoup plus marquée.

Les *Hamou-Klêk-Laoa* « champs de furtif labour » seraient, paraît-il, labourés les premiers. Il y aurait comme une idée de crime dans le fait de déchirer et d'ensemencer la terre. Dans

1) Je signalerai, en passant, l'identité du mot tchame *taboung* avec le *tabou* « l'interdit » des Polynésiens. Il y aurait une foule de remarques de ce genre à faire, en comparant la langue tchame aux divers dialectes de la Malaisie et de la Polynésie.

l'esprit des Tchames, cette opération rappellerait la fécondation sexuelle.

Au deuxième mois tchame (juin), les propriétaires cherchent dans les traités un jour propice. A ce jour-là, au premier chant du coq, c'est-à-dire vers trois ou quatre heures du matin, deux hommes, l'un conduisant l'attelage des buffles, l'autre tenant la charrue, se rendent sans bruit au champ des divinités; dans le plus grand silence, ils tracent trois sillons autour du champ et se retirent de même. A l'aube, le propriétaire va flâner de ce côté, comme par le plus grand des hasards. A la vue des sillons, il s'arrête, feint une vive surprise, et s'écrie : « Qui donc est venu labourer furtivement mon champ cette nuit? » Il rentre chez lui à la hâte, fait égorger un chevreau ou bien des poulets, fait préparer les vivres, cinq chiques de bétel, des bougies, et les trois eaux lustrales : eau de bois d'aigle, eau de potasse et eau de citron, ainsi qu'un flacon d'huile. Puis il retourne au champ avec l'attelage et les offrandes préparées. Allumant les bougies et étalant les vivres, il adore Po-Nagar, Po-Klong-Garaï et toutes les divinités, disant : « Je ne sais qui a furtivement labouré mon champ cette nuit. Pardonnez, ô dieux, à ceux qui sont coupables de ce méfait! Agréez ces offrandes. Bénissez-nous. Permettez-nous de continuer ce travail! » Il profère lui-même la réponse : « C'est bien, laboure ! »

Avec les eaux lustrales, il lave ou asperge les buffles, le joug, la charrue. L'huile sert à oindre la charrue et à faire des libations à la terre. Dans le champ sont aussi enterrées les cinq bouchées de bétel. Puis le propriétaire sème, sur les sillons tracés, une poignée de paddy qu'il a apportée, et il mange les vivres avec ses gens. Tous ces rites étant accomplis, il peut labourer et semer le champ à sa guise.

Lorsque le riz de ce champ « de furtif labour » a grandi assez pour que ses tiges « cachent les tourterelles », des canards, des œufs de poules sont offerts aux divinités. A la floraison (septième mois des Tchames), ont lieu de nouvelles offrandes faites, de même que les précédentes, dans le champ, par le propriétaire, à Po-Nagar, aux autres divinités, « aux pères, aux mères ». Ce

sont généralement cinq plateaux de riz, deux poulets bouillis, une bouteille d'eau-de-vie et cinq chiques de bétel[1].

Enfin, lorsqu'arrive la maturité du riz de ce champ « de furtif labour », riz qui doit être moissonné en premier lieu, le propriétaire fait porter au champ les vivres ordinaires : deux poulets bouillis, cinq plateaux de riz, gâteaux, tabac, cinq chiques de bétel, la bouteille d'eau-de-vie, une bougie et la faucille. Quelquefois un Tchamenei est invité. Sur des étoffes blanches qui recouvrent des nattes placées sur le talus de la rizière, sont étalés les plateaux d'offrandes. La bougie est allumée, le Tchamenei, ou à son défaut le propriétaire, invoque les divinités protectrices, les invite à venir goûter à ces mets. Puis le maître du champ, prenant la faucille et une pièce d'étoffe, coupe au milieu de la rizière trois tiges de riz; il coupe encore trois poignées sur le côté et place le tout dans sa serviette. Ce sont les prémices de Po-Nagar la déesse de l'agriculture. Emporté à la maison, battu, égrené, pilé au mortier pour le décorticage, le riz nouveau des trois petites javelles est offert à la déesse en lui disant : « Goûtez, ô déesse, à ces prémices moissonnées à l'instant. » Ce riz est ensuite mangé. Sa paille et son écorce sont immédiatement brûlées à la maison.

Ayant mangé le riz des prémices, le propriétaire prend les trois tiges coupées au milieu du champ, les passe à la fumée du bois d'aigle et les suspend dans sa maison en attendant les prochaines semailles. Ce sera la semence des trois sillons des rites. Toutes ces cérémonies étant achevées, le maître s'occupe alors de moissonner ce champ et les autres.

Ces rizières de furtif labour, dont nous venons de voir les rites, existent, il me semble, chez chaque propriétaire aisé. Les *Hamou-Tchagnerov*, qui forment l'autre catégorie de champs sacrés, paraissent être en plus petit nombre : un champ, deux champs

1) Je parle si souvent de ces chiques mâchées par tous les Indo-Chinois entre leurs repas que je crois utile, pour les lecteurs qui ne seraient pas au courant, de dire sommairement que ce léger excitant si prisé est fait d'une feuille de poivre-bétel légèrement enduite de chaux et roulée autour d'un quartier de noix d'arec.

peut-être par village. Pour labourer ceux-ci, le propriétaire fait de même préparer les vivres, le tabac, l'huile et les trois eaux lustrales, mais laboureurs et attelages se rendent au champ Tchagnerov en plein jour, « lorsque le soleil plonge derrière la cime des arbres », c'est-à-dire lorsque approche l'heure de dételer. Un Tchamenei est invité à offrir aux dieux les vivres étalés, comme dans les rites des champs de furtif labour, sur des étoffes placées sur des nattes étendues sur le talus de la rizière. Ce Tchamenei et le propriétaire font les adorations habituelles en disant : « Nous désirons labourer ce champ Tchagnerov. Soyez-nous favorables, ô dieux ! Bénissez-nous, bénissez nos buffles ! » Après le repas, les eaux lustrales et l'huile servent à laver et à oindre la charrue et l'attelage. Le propriétaire trace ensuite les trois sillons sur la périphérie de son champ; il fait des libations avec le reste de l'huile, sème une poignée de riz, dételle et ramène ses buffles à la maison, à l'heure où ces animaux cessent habituellement leur travail quotidien ; il a pris ses mesures en conséquence. Le jour suivant, il achève de labourer son champ. Certains Tchames prétendent que les offrandes aux divinités sont renouvelées à l'époque de la floraison et au temps de la moisson. Peut-être ceux-là confondent-ils les rites des champs Tchagnerov avec les rites des champs Klêk-Laoa ? C'est ce qui me paraît résulter d'une note écrite par un lettré indigène sur les champs Tchagnerov. Cette note, d'allure quelque peu doctorale, s'écarte sensiblement des us et coutumes populaires que j'ai recueillis par renseignements ; en substance elle dit ceci :

« La rizière Tchagnerov, choisie dans une plaine, est considérée comme étant la reine des autres rizières. La cérémonie Tchagnerov ne se rapporte qu'au labour, le riz de cette rizière étant moissonné comme le riz des rizières ordinaires. Il n'y a généralement qu'un officiant par village ; peu de gens connaissent bien les rites de cette cérémonie. Les autres habitants viennent y assister pour s'instruire. L'opérateur fait aux divinités les offrandes habituelles. Retroussant et nouant sa robe, il adore à l'orient les dieux Adit et Aditéak (Aditi ?). Il recommence ses adorations en se tournant successivement vers les quatre points

intermédiaires du compas, adorant les seigneurs, les divinités du riz, les aînés, les cadets. Au milieu de la rizière, il plante une bêche dans le sol, adore la déesse Po-Nagar et le dieu Père. Revenant à l'attelage, il trace cinq sillons tout autour du champ. Le sol est ensuite frappé de trois coups de verges près du buffle qui est du côté extérieur, puis de trois coups près du buffle intérieur. La charrue est dételée. L'opérateur dénoue sa robe en disant : « Puisse le malheur s'écarter de moi ! » Invoquant une dernière fois les divinités, il jette la semence sur les sillons. »

IX

LA RÉCOLTE DU BOIS D'AIGLE

D'autres rites, d'une nature toute spéciale, ceux de la récolte du bois d'aigle, quoique pratiqués aujourd'hui par des musulmans, remontent sans doute à une haute antiquité et n'ont absolument rien de commun avec la doctrine islamique. L'essence précieuse, parfumée, brune ou noire d'aspect, que les Tchames appellent *gahlao*, sert, on l'a vu, à une foule de cérémonies religieuses ou superstitieuses ; elle servait aux sacrifices que faisaient leurs rois ; elle est employée actuellement dans les cérémonies accomplies par les rois de l'Annam. Au Binh-Thuan, l'une des rares provinces qui paient le tribut de bois d'aigle, la redevance incombe entièrement au village tchame de Balap, dans le nord de la vallée de Panrang. A la tête du village, spécialement chargé d'assurer le tribut, est un petit dignitaire tchame appelé *Po-Gahlao* « seigneur du bois d'aigle ». La fonction est héréditaire dans une famille de ce village, aujourd'hui peuplé exclusivement de musulmans. Je présume que les nombreuses pratiques que s'imposent les habitants de Balap sont bien antérieures à leur conversion à l'islamisme.

Sous les ordres du Po-Gahlao, seize hommes du village, choisis parmi les plus expérimentés, sont des chefs d'escouades de recherches ; on les appelle *Kagni*. Du Po-Gahlao relèvent encore sept

hameaux peuplés de ces montagnards que les Tchames appellent — et qui s'appellent eux-mêmes — *Orang-Glaï*, « hommes des bois ». A la tête de chacun de ces hameaux est un chef montagnard appelé *Po-Va*.

Pendant la sécheresse périodique qui caractérise les deux derniers mois de l'année tchame, c'est-à-dire mars et avril, le Po-Gahlao se rend aux montagnes. C'est l'époque des recherches. Avant de partir, il fait sacrifier des chevreaux et offrir des festins aux divinités protectrices du bois d'aigle : Po-Klong-Garaï, Po-Romé, Po-Nagar, Po-Klong-Kashêt et Po-Klong-Garaï-Bhok. Il les adore ainsi que les ancêtres et les informe de l'entreprise ; il cherche dans les traités un jour, une heure propices au départ et sort après avoir fait les dernières recommandations à sa femme. Pendant son absence, qu'on s'abstienne dans sa maison de tout ce qui pourrait nuire aux recherches : jeux, divertissements, insultes ou paroles violentes. La femme ne doit recevoir aucun étranger. Inutile de parler de l'adultère ; il est bien connu que ce crime causerait les plus graves malheurs. Pendant tout le temps des recherches, le Po-Gahlao lui-même doit observer les pratiques suivantes : s'abstenir de toutes relations sexuelles, n'insulter ou ne gourmander personne et ne pas manger de poisson *hakan*. Plusieurs prétendent qu'en aucun temps, le maître du bois d'aigle ne peut manger de ce poisson. Donc, il se rend aux montagnes afin de camper dans un hameau d'Orang-Glaï. Il emmène avec lui une partie des *Kagni* ou maîtres-chercheurs du village de Balap. Tous ceux-ci observent les mêmes abstinences et ont fait les mêmes recommandations à leurs épouses. A ces Tchames se réunissent les montagnards pour former six escouades placées sous la direction des Kagni tchames de la plaine et des Kagni montagnards. Avant de commencer les recherches, des chevreaux sont encore sacrifiés en l'honneur des divinités. Tous festoient avec les restes du repas offert aux dieux et chaque escouade, composée de Tchames et d'Orang-Glaï, part pour explorer ses bois, ses montagnes, son domaine en un mot, toujours le même pour chacun des six hameaux de sauvages ; le septième hameau étant chargé de la réception du Po-Gahlao et des Kagni tchames.

Toute troupe qui, volontairement ou involontairement, empiéterait sur le domaine traditionnel d'une autre escouade devrait payer une amende de vin, poules, canards et bétel, vivres offerts aux divinités et mangés par les offensés.

En quittant leurs cases, les montagnards, aussi bien que les Tchames, ont fait les recommandations d'usage à leurs femmes Pas d'insultes, pas de disputes, sinon les ours et les tigres déchireraient les explorateurs. Pas de relations sexuelles, pas de réceptions d'étrangers, ce qui ferait disparaître les veines du bois d'aigle. Pour plus de sûreté, les Orang-Glaï barrent les voies d'accès de leurs villages qui deviennent *taboung* « interdits ». De plus, tous les chercheurs de bois d'aigle emploient alors un langage de convention pour désigner la plupart des objets usuels. Ainsi, le feu devient *le rouge*, la chèvre est *l'araignée*, etc. D'autres termes, empruntés aux dialectes des tribus voisines, remplacent les mots des Tchames ou des Orang-Glaï. Le langage est à peu près identique chez ces deux derniers peuples.

Les escouades dont les recherches sont infructueuses reviennent au point de concentration, auprès du Po-Gahlao, faire de nouvelles offrandes aux divinités, et repartent ensuite.

Le gahlao, le bois d'aigle, est une excroissance parasite ou maladive qui pousse en bosses, en veines, sous l'écorce d'un gros arbre au cœur mou, appelé *goul*, qui ne croît que sur les montagnes. L'arbre est commun, mais les excroissances précieuses sont rares. Dès qu'un œil exercé les soupçonne à première vue, l'arbre est légèrement entaillé à son pied, et des traces, des veines qui courent sous l'écorce décèlent l'essence cherchée. Des indices certains ayant ainsi confirmé les prévisions, les divinités sont immédiatement adorées et remerciées, au pied de l'arbre. Les chasseurs prévoyants ont même gardé en réserve un lièvre qui est offert et mangé en l'arrosant d'eau-de-vie ou de boisson fermentée. L'arbre est abattu, ou bien un homme fait l'ascension en enfonçant dans l'écorce des petits piquets qui lui servent d'échelons. Si les divinités sont favorables, la récolte faite sur un seul arbre sera d'une livre[1], deux livres, ou, exceptionnellement,

1) La livre indigène vaut 600 grammes environ.

de trois livres. Après deux ou trois mois de recherches, les six escouades recueillent entre quatre ou cinq livres au minimum et quinze ou vingt au maximum.

A l'époque fixée pour le retour, les escouades se réunissent à quelque distance du village d'Orang-Glaï où le Po-Gahlao est resté pendant toute la durée de leurs opérations. Elles se préparent à faire une entrée solennelle avec gongs, tambours, sabres, lances et fusils. Le Po-Gahlao, entouré de tous les hommes, Tchames ou Orang-Glaï, restés près de lui, sort en grand cortège avec armes et instruments de musique. Il introduit tout le monde dans les hangars qui lui servent d'habitation. Des chevreaux sont égorgés, offerts aux divinités avec quantité de victuailles et mangés par les humains en grande liesse pendant deux jours et deux nuits. Bien repus, les Orang-Glaï prennent congé du Po-Gahlao qui songe à redescendre à Balap.

A mi-route, il fait prévenir son village; tous les habitants se disposent à le recevoir. En plaine, près du village, est élevé un hangar où des nattes sont étendues sur le sol. Les femmes préparent les vivres, l'huile, les eaux lustrales pour laver et oindre les pieds des maris. Les hommes saisissent les lances de parade, les cymbales, les tambours. Dès que le Po-Gahlao est en vue, sa femme va au devant, revêtue de ses habits de cérémonie, étoffes de couleur à filaments d'or. Les femmes des Kagnis et toute la population l'accompagnent au son des instruments de musique. Les deux cortèges se joignent et se dirigent vers le hangar où les femmes lavent les pieds des maris, leur offrent cigarettes et bétel. Les divinités sont adorées et invitées à goûter au festin. Le Po-Gahlao et sa femme dansent en l'honneur de ces divinités. Les Kagnis dansent ensuite. Cette fête du retour à Balap dure trois jours. Les prêtres musulmans du village, Imâms et Katip, y sont invités à manger. Des chevreaux sont encore offerts aux cinq divinités protectrices. Pendant ces trois jours de fête, le Po-Gahlao et les Kagnis gardent le bois d'aigle dans le hangar et continuent à observer toutes les abstinences prescrites. Les femmes atteintes d'impureté périodique doivent soigneusement se tenir à l'écart, de crainte de faire évapo

qui deviendrait blanche, molle, inodore, comme le bois de l'arbre qui l'a produite. Après ces réjouissances de trois jours, le cortège se reforme pour porter en pompe le bois d'aigle et le remettre au préfet annamite de Panrang, à deux lieues de Balap. La livraison étant faite à cette autorité, le bois d'aigle perd son caractère sacré; ce n'est plus qu'un tribut de valeur que le Po-Gahlao emporte sans aucune cérémonie à la citadelle de Parik, séjour des mandarins provinciaux, à deux ou trois journées de Panrang. A son retour de Parik, le Po-Gahlao fait encore des offrandes, des actions de grâce aux cinq divinités protectrices et les informe que le tribut de bois d'aigle de cette année est livré.

En pleine saison des pluies, septième ou huitième mois de l'année tchame, le Po-Gahlao, accompagné de tous les Kagnis de Balap, se rend encore aux montagnes. Un buffle fourni par les Orang-Glaï est sacrifié et offert aux divinités du bois d'aigle, des monts, des bois, de la terre, de l'eau, du feu, du vent, qui sont invoquées en ces termes : « Venez tous, seigneurs, goûter à la chair de ce buffle, goûter aux vivres, à l'eau-de-vie, à la boisson fermentée que nous vous offrons en actions de grâces de votre protection passée. Protégez-nous de même dans l'avenir. Faites-nous obtenir promptement le bois d'aigle. Épargnez-nous les maladies. En vous, nous plaçons notre espérance! » Une liesse générale de trois jours suit pour consommer les offrandes faites à toutes ces divinités.

J'ai dit que les fonctions de « Maître du bois d'aigle » se transmettaient de père en fils dans une famille de Balap. Le nouveau Po-Gahlao, entrant en fonctions après la mort de son père, doit, avant toute autre opération de sa charge, aller sacrifier deux chevreaux sur un mont sacré, considéré comme la montagne mère du bois d'aigle. Il y fait porter les chevreaux et les

rend accompagné des seize Kagnis de Balap. Il y
i les Orang-Glaï. Les chevreaux sont offerts aux
montagne, du bois d'aigle et de la terre. Revêtu
le cérémonie, vêtements de couleur ornés de fils
hlao annonce aux dieux son entrée en charge, il
protection en les adorant à trois reprises. Semant

de la bale de riz sur une étoffe blanche, il trépigne et danse sur cette écorce de riz, avançant et reculant trois fois sur l'étoffe. Après le repas, il partage ses Kagnis en six escouades et les envoie à la recherche du bois d'aigle trois jours durant. Ils doivent se borner à constater la présence de l'essence précieuse qui n'est jamais recueillie dans les forêts de ce mont sacré. C'est probablement la part des divinités. Au retour de ses Kagnis, le Po-Gahlao convoque les Orang-Glaï du village qui lui donne habituellement l'hospitalité et leur dit : « Gardez soigneusement ces bois. Arrêtez et amenez-moi quiconque oserait entailler, écorcer, couper ou équarrir leurs arbres ! » D'après les vieilles traditions, ceux qui se rendraient coupables de cette faute devraient acquitter l'impôt de bois d'aigle de l'année.

X

LES MUSULMANS. LEURS CÉRÉMONIES

J'ai dû mettre à la suite des cérémonies païennes tous ces rites de la cueillette du bois d'aigle qui incombent pourtant à un village entièrement musulman. Précédemment, à maintes reprises, j'avais fait allusion aux sectateurs de Mahomet qui comptent le tiers de la population tchame du Binh-Thuan. Il est temps d'étudier ces musulmans dans les croyances et les pratiques qui leur sont spéciales.

Les *Imâms* (appelés *Imœûm*, en vertu des lois de prononciation des lettres nasales de la langue tchame), dispersés dans la plupart des villages musulmans, sont exempts personnellement de corvées, ou plutôt les corvées qui leur incombent sont faites par les laïques. Leurs présidents, généralement un par mosquée, sont appelés *Ong-Grou* (*Ong*, « seigneur », en annamite et en tchame; *grou* est le *gourou*, « précepteur », en sanscrit). Ces Ong-Grou président aux cérémonies; ils nomment, paraît-il, les Imâms, et eux-mêmes sont élus par les Imâms. Au-dessous, les *Katip*, sorte

de diacres, de lecteurs, sont nommés par les Ong-Grou. Plus bas encore, les *Medine*, *Medouon* ou *Padouon* correspondent aux *Bilal* ou censeurs que nous verrons chez les musulmans du Cambodge. Mais les Medouon du Binh-Thuan sont des censeurs bien déchus. On donne aussi ce nom de *Medouon* à ces musiciens fonctionnant dans des cérémonies qui n'ont rien de commun avec la doctrine islamique. Tous ces dignitaires se rasent la tête, la figure et portent des vêtements blancs. Chez ces musulmans, on trouve aussi des femmes *Radja* ou *Mouk-Kaïng-Yang*, c'est-à-dire des femmes inspirées, dont le rôle se rapporte à des superstitions empruntées aux Tchames païens ou, peut-être, aux Javanais, et dont nous nous occuperons bientôt.

Selon les traditions locales, les prêtres musulmans avaient jadis la surveillance du palais royal, des femmes et des enfants, en l'absence des rois tchames. Ils venaient aussi prier pour les femmes en couches dans le palais. Quoique les rois fussent eux-mêmes païens, les prêtres de leur religion, Po-Théa ou Bashêh, n'entraient pas dans la demeure royale : le rôle que ces prêtres remplissent aux funérailles en offrant à manger aux cadavres aurait pu rendre leur présence funeste pour les femmes en couches.

Aujourd'hui, dans le Binh-Thuan, les prêtres païens et les prêtres musulmans ont entre eux d'excellentes relations. Isolés du monde islamique, les pauvres sectateurs de Mahomet n'ont aucun esprit de prosélytisme ; leurs pratiques religieuses, conservées plutôt par tradition, sont adultérées ou suivies d'une manière peu rigoureuse. Les ablutions ne sont pas régulièrement faites. Les cinq *vaktou* ou adorations quotidiennes n'ont guère lieu que le vendredi et pendant le mois du Ramadan. L'étude de l'arabe, du *Coran*, est tombée en désuétude. Pendant mon séjour, il n'existait dans tout le Binh-Thuan qu'un exemplaire du livre saint, conservé à Parik. Les prières récitées dans les mosquées sont des formules extraites des livres tchames ou des livres javanais, peut-être sont-ce des commentaires du *Coran*. Les pratiques contraires à la doctrine islamique sont très nombreuses. Ces musulmans ne mangent pas la chair du porc, il est vrai, mais

ils boivent avidement l'eau-de-vie et les boissons fermentées; ils vénèrent ou adorent les *Po-Yang*, les divinités tchames. Il ne faut pas s'y tromper pourtant; au fond, l'esprit de cette population est resté essentiellement musulman; elle se retrempera rapidement dans la foi de Mahomet, lorsqu'elle entrera en contact avec le monde islamique. Il y a quelques années, trois villages mahométans de Parik cessèrent brusquement d'adorer les Po-Yang tchames après le passage d'un étranger *hadji*, « pèlerin », qui condamna ces pratiques

S'ils n'ont pas le *Coran*, les Tchames musulmans du Binh-Thuan possèdent un livre très vénéré, sacré presque, qu'ils appellent *Nourshavan*. Il n'est permis de le copier que pendant le mois de Ramadan et le prix de la copie est un buffle donné au prêtre transcripteur.

Leurs mosquées (*megui*), communes à plusieurs villages, sont de simples cases, de misérables constructions en chaume où ils se réunissent le vendredi pour adorer Ovloh (Allah) et Po-Debata-Thuor « le seigneur dieu du ciel », divinité mal connue qui se confond peut-être avec Allah. Les réunions doivent comprendre au moins un Ong-Grou, deux Imâms, deux Katip et un Medine, en tout huit prêtres ou diacres. Des laïques assistent généralement à ces offices où les vieilles femmes apportent des vivres. Les prêtres commencent par tendre d'étoffes blanches le *mimbar*, l'estrade sainte remplaçant l'autel des autres religions. Ils adorent Allah en se tournant vers ce mimbar qui est, en ce pays, placé à l'ouest, côté de la Mecque. Ils adorent tous ensemble, puis ils recommencent à se prosterner les uns après les autres. Le Medine saisit un maillet, prie et frappe trois coups de tam-tam. Les deux Imâms prient ensemble, face à face, en se tenant mutuellement par les oreilles. Puis ils vont se placer aux côtés de l'Ong-Grou agenouillé devant le mimbar. Les diacres les rejoignent, de sorte que tous sont agenouillés sur une seule ligne; au centre les trois imâms, la tête ceinte du turban blanc, sur les côtés les diacres coiffés du bonnet malais. Les diacres se lèvent, prient, se prosternent seuls; ensuite, tous, prêtres et diacres, adorent ensemble en se prosternant à huit reprises. L'Ong-Grou

monte sur le mimbar, se tient debout, face à l'assistance et lit des versets, *Coran* ou Commentaires, écrits sur une pièce d'étoffe blanche qu'il déroule au fur et à mesure de sa lecture. Les assistants, prêtres, laïques, hommes et femmes répondent en invoquant Allah, en lui demandant bonheur et richesses. Après une dernière adoration générale, les vivres, jusqu'alors laissés au dehors, sont servis dans la mosquée. Les prêtres mangent les premiers. Les laïques mangent ensuite et ne se font pas faute de boire de l'eau-de-vie, même dans ce lieu saint. Les femmes emportent les restes. Cette cérémonie du vendredi dure plus d'une heure.

Ces musulmans pratiquent encore ce qu'il appellent la *Tubah*, cérémonie qui a pour objet de laver les péchés des vieillards. La famille invite Ong-Grou, Imâms et Katip, prépare des vivres, élève un hangar où sont disposés des étoffes blanches pliées, deux bougies, un plateau avec trois bols contenant de l'arec, du bétel et de l'eau. Le vieux est amené, les bougies sont allumées, du bois d'aigle est râpé dans l'eau. L'Ong-Grou récite des prières que tous répètent à sa suite; il recommence et fait répéter par le vieillard seul; tous les assistants reprennent en chœur. Les vivres sont mangés. La collation est suivie d'une prière en commun et d'une adoration générale.

L'instruction est donnée par l'Ong-Grou, ou par un Imâm qui enseigne aux enfants la lecture des prières. Le vendredi est jour de congé. Les parents qui conduisent pour la première fois leur enfant au maître font à celui-ci quelques cadeaux de riz gluant, gâteaux, bananes,

La circoncision, sur laquelle je n'ai pas de détails, est pratiquée lorsque les enfants atteignent l'âge de quinze ans environ. Elle n'a lieu qu'à de certaines époques qui reviennent une ou deux fois par an. Une curieuse coutume de Panrang, à cette occasion, est la chasse faite par ces enfants aux poules des Tchames païens du voisinage et la tolérance que montrent ces derniers.

Une cérémonie, beaucoup plus importante que la circoncision des garçons, est célébrée par ces Tchames musulmans lorsque leurs filles atteignent l'âge de quinze ans environ. On l'appelle

karœh, « clôture, fermeture ». Tant que son *karœh* n'a pas été accompli, la fillette est *taboung* « interdite » ; elle ne peut songer ni au mariage ni à ses équivalents.

La cérémonie a lieu en adorant Allah, en vénérant Mahomet. Mais les pratiques idolâtres ne font pas défaut, non plus les adorations aux dieux et aux mânes des ancêtres. Selon les relations de famille ou de voisinage, on réunit les fillettes par groupe de deux, trois ou quatre, ayant l'âge voulu pour accomplir le karœh. Dans l'enclos de la famille de l'une de ces filles, de grands préparatifs sont faits. Deux hangars, se faisant face, y sont élevés, l'un pour la cérémonie, l'autre, plus petit, à l'ouest, pour la toilette. La fête commence dès la veille par un festin. L'Ong-Grou et les Imâms mangent les premiers, assis devant des nattes étendues en plein air et couvertes de plats. Quand ils ont fini, les femmes les remplacent : matrones invitées, parentes, amies, accourues de tout le pays, ayant roulé autour de leur tête des pièces de toile rayée rouge et bleu en guise d'énormes turbans. Les prêtres passent la nuit en lectures, en prières. Les jeunes filles couchent dans le hangar de toilette sous la garde de quatre vieilles femmes et ne doivent pas sortir de cette pièce, sous aucun prétexte. Vers sept heures du matin, leur toilette étant achevée, ces jeunes filles sortent, à la file, portant des vêtements de cérémonie : jupes de couleur rouge brun et plusieurs robes, rouges, jaunes, vertes; leur coiffure est une sorte de mitre triangulaire d'où retombent leur chevelure dénouée et des bandes d'étoffe de couleur; leurs bras sont chargés de bracelets, leurs doigts couverts de bagues; leurs oreilles sont entourées par des ficelles d'où pendent d'énormes faux pendants. Elles s'avancent très lentement, marchant sur les nattes étendues, précédées d'une vieille femme et d'un homme habillé de blanc qui porte sur ses bras un enfant d'un an, attifé à peu près comme elles, moins la coiffure. A la file, elles pénètrent dans le hangar de la cérémonie où les attendent les prêtres assis, récitant des prières. De l'huile et des eaux lustrales sont placées devant le chef qui s'en sert pour laver et oindre une paire de ciseaux. Il pose un grain de sel sur les lèvres de l'enfant qu'on lui présente d'abord; il lui coupe une

femme par la main ou par un pan de sa robe; ils se dirigent vers le hangar où les attendent les prêtres et les diacres accroupis, récitant des prières et entourés de toute la parenté. Selon l'usage, des nattes ont été étendues sur le sol depuis la maison jusqu'au hangar, afin que les pieds des mariés ne touchent pas la terre. Les parents de la fille, s'adressant au jeune homme, lui disent : « Nous te donnons en mariage notre fille une telle. » — « J'accepte », répond celui-ci en étendant la main. Ces paroles sont répétées à trois reprises en face des Imâms servant de témoins. S'agenouillant devant les prêtres, le mari se prosterne trois fois; la femme les salue à son tour et rentre seule à la maison, laissant là son mari que deux des Imâms viennent assister en s'asseyant à ses côtés. Par leur bouche, l'Ong-Grou lui fait demander s'il accepte l'intermédiaire des prêtres pour sanctifier son mariage et quels sont les présents qu'il fait à sa femme. Le don, traditionnellement obligatoire, est une bague d'argent que l'Ong-Grou bénit en disant des prières. L'époux peut y ajouter d'autres présents à son gré : bracelets, buffles, charrettes, etc., qu'il se contente d'énumérer.

Il est bon de dire que tous les acteurs de cette cérémonie prennent, pour la circonstance, des noms, toujours les mêmes, empruntés aux saints personnages de la fondation de l'islamisme. L'Ong-Grou président est le seigneur Mohamat, le premier Imâm témoin est le seigneur Omar, l'autre, le seigneur Abubaker, le marié est le seigneur Ali ou le Baguindœu-Ali et l'épousée est Phoatimœu (Fathma).

Prenant la bague, les deux Imâms témoins se rendent dans l'intérieur de la maison en se tenant par les index accrochés mutuellement. Ils s'adressent à la mariée : « Hé, Phoatimœu, le Pô-Mohamat nous envoie te demander si tu agrées pour époux le Baguindœu Ali. » — « Je l'accepte avec joie » répond-elle. — « Le Pô-Ali te donne cette bague et tels présents. » — « Je les reçois ». L'un des prêtres passe la bague au doigt de l'épousée, l'autre étend sur les nattes une pièce d'étoffe blanche, puis ils ressortent en se tenant par la main et rendent compte de leur mission au président, en ces termes : « Phoatimœu agrée le sei-

gneur Ali ». L'Ong-Grou, prenant la main du marié, répète des prières à trois reprises et il invite les deux prêtres à conduire le jeune homme auprès de sa femme.

Le petit cortège se met en marche; les deux prêtres sont en tête; le marié les suit, flanqué de deux enfants également vêtus de blanc; l'un porte une boîte de bétel et l'autre la natte et l'étoffe qui feront la couche nuptiale. A la porte de la maison, le mari prend trois chiques de bétel qu'il écrase avec une pierre sur le seuil. A l'intérieur, quatre vieilles femmes étendent la natte et l'étoffe; l'épousée s'assied dessus, son mari se place près d'elle. Des bougies sont allumées. Les Imâms disent : « Voici votre couche nuptiale. Femme, voilà ton mari, l'acceptes-tu? » La jeune femme et les quatre vieilles répondent : « Nous l'agréons ». Les Imâms placent la main du mari dans celle de la femme que tiennent les vieilles. Des deux côtés on donne une petite secousse au couple qui est légèrement aspergé d'eau lustrale. Les Imâms le bénissent, lui font quelques recommandations morales et sortent après avoir répété des prières. La mariée prend du bétel, prépare une chique qu'elle place dans la bouche de son mari. Celui-ci jette sur elle une partie de ses vêtements. Ils sortent tous deux et vont se prosterner encore une fois devant les prêtres. La femme salue les parents de son mari qui lui font quelques présents traditionnels; le marié remplit ce devoir vis-à-vis de la famille de sa femme et il en reçoit quelques cadeaux. Les invités font ensuite des présents au couple, selon leur générosité, leur situation de fortune ou selon les convenances de réciprocité. Tous ces cadeaux sont notés par écrit. La noce finit par le festin accoutumé.

En ce qui concerne les funérailles, sitôt le décès, les musulmans dressent dans l'enclos de la famille un petit hangar où est déposé le cadavre. L'Ong-Grou, les Imâms viennent réciter des prières; le mort est lavé, roulé dans des étoffes de cotonnade blanche où ont été tracés des dessins mystiques. On le place sur une espèce de catafalque et on l'emporte pendant la nuit escorté de quatre imâms priant. Il est déposé dans une fosse provisoire, sans cercueil, simplement entouré de ses bandelettes, la tête du côté du

nord. On sait que les païens placent, au contraire, la tête au midi. Tous les assistants, hommes, femmes et enfants, prient le mort de ne pas revenir les tourmenter : « Reste ici, nous viendrons t'y faire visite. Ne te plains pas de tes parents, de tes descendants. Ne les accuse pas d'ingratitude. » La terre est rejetée sur le cadavre ; lorsque la fosse est à moitié pleine, tous les assistants se retirent, sauf les Imâms qui récitent encore des prières et achèvent de la combler. Si le défunt était très âgé, des planches sont quelquefois placées sur son corps, dans la fosse. Mais ce serait presque un sacrilège d'agir ainsi pour un homme mort dans la force de l'âge, sa famille en pâtirait.

Les Tchames musulmans pratiquent aussi ces sortes de services commémoratifs qu'ils appelent *Padhi*. Ils en comptent généralement sept : aux troisième, septième, dixième, trentième, quarantième, centième jour après l'enterrement et le dernier à l'anniversaire. La famille va faire, si possible, un repas près de la tombe qui est arrosée. Au cinquième Padhi, celui des quarante jours, les prêtres sont invités à venir prier en se plaçant à la tête et aux pieds de la fosse. Outre les vivres, le bétel, le tabac, on y porte alors de la vaisselle, des étoffes qui sont données aux prêtres après la cérémonie. Ici, de même qu'en plusieurs autres circonstances, on retrouve chez ces musulmans tchames l'influence affaiblie des rites antiques et des pratiques nationales.

Outre les Padhi périodiques, des services exceptionnels peuvent avoir lieu en cas d'accident, de maladie dans la famille.

Souvent, au Padhi du bout de l'an, a lieu, chez les musulmans du Binh-Thuan, l'exhumation qu'ils pratiquent tous, afin de transporter les ossements des fidèles en un lieu déterminé, en un lieu saint pour ainsi dire. Pour les gens de la vallée de Parik, c'est le *Gohoul-Prong*, « la grande dune » entre la vallée et le rivage de la mer, qui reçoit définitivement les ossements des musulmans. Les habitants de Panrang les enterrent au pied d'une colline appelée *Tchœk-Tadou* ou *Kadou*. A cette exhumation ont lieu de nouveau les cérémonies des premières funérailles, les prières des Imâms. Les ossements sont recueillis et

empilés dans une petite bière, où on place aussi les bagues d'or ou d'argent du défunt. Quelquefois, les pauvres font cette exhumation après quatre ou cinq mois. En général, elle a lieu pendant la saison des pluies.

XI

LES FÊTES RADJA DES MUSULMANS

Malgré les divergences qui distinguent les païens et les musulmans, il est difficile, souvent, d'établir des divisions nettes dans les pratiques observées par ces Tchames perdus dans ce coin de l'Asie. Nous avons vu précédemment que les rites agricoles sont exécutés par les sectateurs de Mahomet aussi bien que par les adorateurs de Po-Nagar. Quant aux rites de la cueillette du bois d'aigle, dont le caractère est exclusivement païen, ils sont pratiqués par des musulmans; ceci, il est vrai, paraît s'expliquer par cette supposition que le village de Balap, chargé de tout temps de cette cueillette, se serait converti plus tard à l'islamisme et aurait dû nécessairement conserver des rites dont l'observation rigoureuse est exigée, aux yeux des indigènes, pour obtenir la réussite de la tâche traditionnelle. Mais, comment expliquer la cause et l'origine des fêtes et des superstitions que je vais examiner, fêtes et superstitions qui sont beaucoup plus spéciales aux musulmans et que les païens n'observent qu'en faible partie? La fête *Radja* paraît, surtout à Panrang, remplacer, chez les musulmans, les fêtes de Katé et de Tchabaur que les païens consacrent aux ancêtres ; et elle les remplace avec une exubérance de rituel exagérée. Cette fête Radja a lieu au neuvième mois tchame qui correspond à décembre-janvier de notre calendrier. Quelques-unes de ces cérémonies semblent nous reporter à Java, et peut-être est-ce là qu'il faut chercher l'origine de ces Radja (?).

Les préparatifs accoutumés sont faits dans l'enclos de l'un des habitants du village. Le hangar est élevé; son intérieur est tendu d'étoffes blanches formant velum. Au fond, une sorte d'auge, de

crèche grossière représente l'autel. Sur cet autel, des plateaux de bétel et de fleurs semblent représenter les divinités. A ces plateaux sont collées des bougies de cire qui seront allumées pendant la cérémonie. Des fils de coton passent autour des plateaux et des bougies. Devant cet autel, une dizaine de plateaux de vivres sont posés sur des nattes étendues sur le sol. Des étoffes tendues au plafond pendent des figures en papier: singes, chevaux, éléphants, jonques, roues de chars, etc. Une escarpolette attachée à deux colonnes servira à balancer l'officiante. Au moins trois imâms viennent assister à la cérémonie. L'orchestre est composé d'un violon, d'une flûte, d'une cymbale, de deux tambours javanais et d'un tambour plat recouvert de peau d'un seul côté que tient le *Medouon*, le principal acteur mâle de la fête ; toutefois, son rôle est secondaire en regard de celui de l'officiante, une femme du village accoutumée à remplir ces fonctions et qu'on appelle « le corps femelle du Radja », et, par abréviation *Radja*, comme la cérémonie elle-même. Pendant deux nuits et trois jours, la malheureuse officiera, priant, dansant, adorant les mânes et les divinités, sans prendre d'autre repos que celui qu'elle peut goûter en se balançant elle-même sur l'escarpolette. Pour vêtements, elle a une jupe noire et une robe blanche ; sur sa tête, un mouchoir à fleurs et une large bande à ornements dorés dont les bouts retombent sur ses épaules,

Au soir du premier jour, les préparatifs étant achevés, l'orchestre commence à jouer, les bougies sont allumées ; le Medouon chante en battant la mesure sur son tambour plat, il invoque les divinités. La Radja danse des pieds et des mains, saute, rit, plaisante, se balance sur l'escarpolette. A trois reprises, tous les assistants poussent des hourrah. Les Imâms récitent leurs prières à chaque invocation du Medouon qui appelle successivement les dieux, les esprits, les mânes; au total, trente-huit, dit-on, sont invoqués nominativement. Plusieurs noms de ces génies semblent être javanais. Parfois, les assistants affectent de demander les noms au Medouon qui répond : « Ce sont des esprits d'outre-mer, nous ne devons pas dire leurs noms. Ainsi en ont décidé nos ancêtres. »

Ensuite les assistants, prenant du chaume de montagne (kuça indien), le lient en forme de torches épaisses comme le gros orteil, au nombre de sept. La Radja prend ces torches les unes après les autres, les allume à la flamme des bougies de l'autel, les fait tournoyer enflammées au nez des assistants, en frappe ceux-ci, qui simulent une grande frayeur et fuient au dehors en se bousculant, en poussant des cris effarés.

La première nuit, le jour suivant et le commencement de la seconde nuit sont ainsi remplis par les danses et les invocations en musique alternant avec les jeux et les repas. Vers le milieu de la seconde nuit, la femme jette un voile sur sa tête, frappe devant elle à coups redoublés avec une verge. Tous les assistants laïques se prosternent. Elle se couche à la renverse; on la couvre d'un linceul, elle s'agite, se trémousse ainsi étendue et voilée. Le Medouon, de son côté, précipite ses invocations; il appelle les seigneurs et maîtres les écureuils, c'est-à-dire les mânes qui habitent dans le corps de ces animaux. Enfin les trémoussements de la femme Radja s'apaisent. Elle croise ses bras et fait sortir ses mains de sous le linceul; on lui donne des pièces d'étoffe pliées qu'elle agite violemment. Puis on place dans ses mains des grains de riz grillés. Elle rejette le linceul à ses pieds. Fendant une canne à sucre en deux morceaux longs d'une coudée, les assistants placent ces morceaux dans ses mains. Elle les frappe l'un contre l'autre en cadence. Dans ses mains, on place encore deux de ces petites bourses que les indigènes portent attachées au bout de longues cordelettes. Elle se lève et danse. Les assistants apportent alors des plateaux de gâteaux, les couvrent de serviettes et les placent en ligne au milieu du hangar. Le Medouon, frappant sur son tambour plat, recommence ses invocations aux dieux, aux mânes, aux esprits des monts et des bois. Il s'interrompt pour manger avec les autres. Après le repas, il recommence aux sons de l'orchestre, pendant que la Radja danse ou se balance sur l'escarpolette.

Au deuxième chant du coq, heure où se lève l'étoile du matin, l'orchestre se tait et la Radja s'arrête. Tous écoutent le Medouon qui invoque successivement les dieux et les génies connus,

et qui danse en l'honneur de chaque divinité. On prend un morceau de bois qui est découpé grossièrement en forme de bateau muni de ses rames. Dans ce bateau, on verse un peu de liquide colorié en noir, en vert, en jaune, et un homme a l'air de le faire voguer, disant que l'embarcation vient de Java et de la Chine. Un autre homme se place sur une planche et, par convention fictive, se dit venir sur ce bateau. Il réclame le tribut et envoie un affidé le réclamer du maître de la maison où se donne la fête. Celui-ci répond qu'il ignore la langue javanaise. Le Medouon propose ses bons offices d'interprète. Au milieu des rires de l'assistance le tribut est réclamé à maintes reprises. Enfin, on finit par s'expliquer et des œufs, des gâteaux, des bananes sont portés au bateau, où l'on place aussi une façon de singe articulé que l'on fait mouvoir et gesticuler au milieu des rires de l'assistance. Deux hommes dansent d'une façon grotesque, puis, à l'aide d'aiguilles de bambous, ils piquent dans les plats, font voler au loin les gâteaux, en jargonant des langages étrangers, disant : « Nos filets prennent ici beaucoup de poissons ; en voilà deux, en voilà trois ». Les autres se disputent les gâteaux et les mangent en riant. Les assistants déchirent les toits et les cloisons du hangar où la Radja reste encore à se balancer sur son escarpolette. Vers le midi de ce troisième jour les prêtres et l'orchestre conduisent cette Radja au bord de la rivière qui coule devant le village. Elle s'assied sur une natte ayant à côté d'elle une cassolette où brûlent des fragments de bois d'aigle. Elle lance à l'eau le bateau portant le singe ; elle puise trois jarres d'eau et rentre chez elle, la cérémonie étant finie.

Outre ce grand Radja annuel qui, au dire des Tchames eux-mêmes, est la fête du nouvel an des ancêtres, les musulmans du Binh-Thuan pratiquent d'autres Radjas accidentels en cas de maladie, ou pour accomplir un vœu. Les rites varient beaucoup en nombre ou en importance. La famille fait toujours construire le hangar dont les matériaux doivent être neufs autant que possible et dont l'entrée est invariablement à l'ouest. L'intérieur est tendu d'étoffes blanches ; tout au moins les colonnes de bois seront revêtues de ces étoffes. Souvent la balançoire y est attachée.

Au fond du hangar, du côté de l'est, sont disposés les plateaux de feuilles de bétel et de fleurs qui représentent les génies, les ancêtres. Une étoffe plus richement ornée peut recouvrir la cloison derrière ces plateaux. Les vieilles femmes sont assises du côté du nord, ayant à côté d'elles les plateaux de vivres, plus ou moins nombreux selon l'importance de la cérémonie. Quelquefois on y voit des simulacres de jonques, de barques, de la grosseur de la jambe. Au sud, se place l'orchestre : une flûte, une cymbale et deux ou trois tambours longs dits tambours javanais. Ces instruments peuvent faire défaut, mais jamais ne manquera le Medouon et son tambour plat à une seule peau. Les Imâms invités s'asseyent au sud-est et font face au nord-ouest.

La femme Radja, la prêtresse de ce culte familial, peut être une femme attitrée dans ces fonctions ou bien une femme quelconque, souvent la maîtresse de maison elle-même. Avant de commencer, elle s'assied au milieu devant l'autel, mais en ayant soin de faire face au sud, du côté de l'orchestre.

La musique commence. Le Meduon frappe sur son tambour plat, invoque en chantant les divinités, les génies, les mânes, les ancêtres, leur offre les vivres qui ont été apportés. La Radja s'évente, agite de plus en plus vivement son éventail dans tous les sens; elle s'apaise de temps à autre. Elle adore les dieux, les ancêtres, les pères, les mères représentés par les plateaux de feuilles de bétel, leur demande la guérison du malade ou les remercie de cette guérison. Elle danse longuement au son des instruments. Danses, chants, invocations, peuvent durer toute la nuit avec alternatives de jeux, disputes, fuites simulées. Les vivres sont mangés d'abord par les Imâms, ensuite par les laïques. Au matin, la fête se termine par le lancement du bateau à l'eau.

J'ai été témoin oculaire d'une cérémonie de ce genre, mais très réduite, qui avait lieu à Panrang, chez de pauvres gens de mon voisinage, dont la fille, tourmentée par les esprits, s'évertuait à grimper aux cloisons. Il y avait urgence : la cérén
sur-le-champ, le matin même. L'orchestre se co
flûte, d'une cymbale, de deux longs tambours jav
d'un côté avec la main et de l'autre avec une bague

et plat tambour du Medouon. Sous un misérable petit hangar élevé dans la cour de la maison, trois piquets plantés en terre, drapés d'étoffes blanches représentaient l'autel et supportaient un ciel fait aussi d'une étoffe blanche. Entre ces piquets un gros plateau de bois portait les feuilles de bétel. Un bol de faïence avec cendres et braises servait de cassolette pour les brindilles de bois d'aigle. A côté, étaient disposés les plateaux de riz gluant et de bananes, collation des dieux et des invités. L'officiante, ici la vieille mère de la malade, avait mis des vêtements blancs; sa main droite tenait un éventail, la gauche un mouchoir rouge. Un autre mouchoir rouge était noué autour de son turban blanc. A chaque mouvement, elle rejettait sur son dos deux petites bourses plates suspendues à son cou par de longs cordons. Lorsque l'orchestre joua, elle se leva, s'éventa, s'agita et se trémoussa d'importance, invoquant à chaque danse un esprit différent. Le Medouon aussi invoqua les esprits en chantant. La collation termina la cérémonie.

Une autre fois, une mère donna un petit Radja pour un tout jeune enfant malade. C'était à trois heures de l'après-midi. Dans le petit hangar, elle avait tendu trois étoffes blanches attachées aux poteaux du fond. Une cuvette en cuivre contenant du bétel représentait les esprits, les mânes. A côté, étaient les offrandes : un peu de riz gluant, des bananes, de la menue monnaie de sapèques. Le Medouon versa de l'eau-de-vie dans des petites tasses, invoqua les divinités en chantant et en frappant son tambour. La mère commença à danser. Soudain, elle s'arrêta et exigea un cheval : les mânes l'ordonnaient. Le Medouon pria les esprits de ne pas insister : « on n'avait pas de cheval à portée ». Après quelques supplications la femme reprit sa danse de plus belle, agitant éventail et mouchoir rouge. Enfin elle s'assit, adora les dieux et brûla quelques brindilles de bois d'aigle.

Un autre jour, au village musulman de Balap, la femme, qui dansait à l'occasion d'une maladie, était encore jeune et assez jolie. Par sa bouche, les esprits exigèrent impérieusement un cheval. Un jeune homme se mit à quatre pattes et fut immédiatement enfourché. Sur cette monture, on offrit à la femme ins-

pirée des étoffes blanches, des bananes, de l'eau-de-vie. Mettant ensuite pied à terre, la Radja reprit la danse de l'éventail, accompagnée par les chants et le tambour du Medouon.

A Parik, en une circonstance analogue, pendant que le Medouon chante en frappant son tambour, la femme s'agite, se trémousse, tout en restant assise. De temps à autre, elle s'interrompt pour adorer les esprits, demander leur bénédiction. Elle reste ainsi en place du soir à minuit. Puis elle s'étend à la renverse ; on la recouvre d'un long voile. Dans ses mains, on place du riz gluant et du riz grillé. Au bout d'un quart d'heure d'immobilité, elle passe ces aliments aux assistants qui les mangent. Elle se découvre, se relève, mange un œuf et boit de l'eau-de-vie.

On voit que ces pratiques se rapprochent des cérémonies *Throak* que nous avons vues précédemment.

Une autre sorte de Radja, qui porte le nom spécial de *Radja-Kong*, eut encore lieu à Parik pendant mon séjour, afin d'accomplir un vœu fait par un chef de canton tchame. Ici, les femmes étaient simples spectatrices, les hommes seuls jouant un rôle dans cette cérémonie. Le chef de canton avait revêtu une robe et une écharpe ornées de fils d'or. Il était assisté par plusieurs jeunes gens vêtus de blanc, dont les habits étaient de forme annamite ; leur tête était ceinte de grosses cordes blanches, qui n'étaient autre que des pièces d'étoffes roulées, serrées, faisant deux tours et laissant retomber les deux bouts sur les oreilles. Dans le hangar, trois grands plateaux de bétel (*thung-hala*) furent passés à la fumée de bois d'aigle et placés sur des étoffes blanches étendues sur les nattes. A côté, était un bol d'eau de bois d'aigle.

Aux sons de l'orchestre, le Medouon, tenant à la main un éventail, danse et s'avance vers les plateaux, puis recule en dansant jusqu'au dehors du hangar; il revient et recule à plusieurs reprises. On place, près des plateaux, des bouquets de fleurs d'arec. Le Medouon les saisit, casse un rameau et, tenant cette brindille d'une main, son éventail de l'autre, il fait des passes en l'honneur des divinités. Il jette les fleurs d'arec et recommence ses danses en avançant et en reculant.

Lorsque le Medouon s'arrête, c'est au tour du chef de canton,

maître de la maison, qui danse de la même manière, seul d'abord, puis accompagné de six des jeunes gens qui l'assistent, et qui se placent trois de chaque côté ; les sept hommes dansent en s'avançant jusqu'aux plateaux et en reculant jusqu'au dehors du hangar. Le maître de la maison prend un éventail, et, lorsqu'il arrive en dansant près des ptateaux, il les évente à trois reprises. Plus tard, il prend les fleurs d'arec, déchire un rameau, l'emporte au dehors en le tenant sur son épaule, revient, toujours en dansant, le jeter près des plateaux de bétel. Tantôt il danse seul ; tantôt les jeunes gens l'accompagnent ; tantôt il laisse ces derniers opérer sans lui. Ces danses durent toute la nuit. Le jour est consacré au repos. La cérémonie recommence la nuit suivante et encore une troisième nuit. Il n'y a pas trace de possession à ce Radja-Kong. Les Imâms y assistent, récitent des prières et prennent part les premiers aux repas qui ont lieu pendant cette fête.

Outre les fêtes Radja, ces musulmans de Parik pratiquent aussi les cérémonies *Throak* et *Dayap* que nous avons vues précédemment. En toutes circonstances, et surtout en cas de maladie, les musulmans du Binh-Thuan s'empressent de faire des offrandes aux divinités, aux génies. A cet égard, il est difficile de constater des différences entre eux et les Kaphirs. Pendant mon séjour à Panrang, un de mes Tchames du Cambodge étant tombé malade, le chef de canton du pays, mon voisin, musulman lui-même comme le malade, fit égorger un chevreau qui fut cuit avec des tranches de tronc de bananier, découpé et offert aux divinités. En guise de table, une natte avait été étendue en plein air par la vieille sage-femme du village. Outre la chair du chevreau, les divinités étaient invitées à goûter à des œufs, à une bouteille d'eau-de-vie, et on les priait d'avoir pitié du malade. Trois Imâms étaient là, priant aussi Allah ; ils goûtèrent aux vivres, après les divinités bien entendu. Les laïques mangèrent leurs restes et burent l'eau-de-vie.

XII

LES TCHAMES DU CAMBODGE

Afin de compléter cette étude des derniers descendants des anciens habitants du Tchampa, il est nécessaire de donner un aperçu des Tchames du Cambodge. Ceux-ci, tous musulmans à l'heure actuelle, librement en contact avec le monde islamique, ont complètement renoncé aux cérémonies païennes de leurs ancêtres et, sauf quelques faibles et rares vestiges, nous ne retrouvons plus trace ici des curieuses pratiques que nous avons rencontrées dans les vallées de Panrang, de Parik, de Padjaï, de Karang, au Binh Thuân.

Outre ceux du Cambodge qui, de beaucoup, forment le groupe le plus important, il y a aussi des Tchames en Cochinchine française et à Siam, ayant tous le même dialecte, la même religion et, à part quelques insignifiantes nuances, ayant tous les mêmes mœurs et les mêmes coutumes. Le total de cette population, jetée hors de son ancienne patrie et dispersée dans les trois pays que je viens de nommer, est de cent mille âmes au maximum. Presque toujours, les Européens appellent très improprement *Malais* ces Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française. Cette dénomination erronée provient du défaut de nos connaissances et aussi de ce fait qu'il y a parmi eux quelques familles malaises, également musulmanes et s'alliant avec ces Tchames. Mais les gens originaires de la Malaisie n'atteignent pas le vingtième du chiffre de cette population tchame.

A quelle époque faut-il fixer l'établissement de ces colonies? Les plus récentes remontent à la fin du siècle dernier et au commencement du siècle actuel. Mais la plupart doivent dater d'une antiquité bien plus reculée. Il y eut probablement infiltration continue ou, plus exactement, des exodes échelonnés à la suite, soit des désastres nationaux, soit même des captures de guerre faites par les Cambodgiens. Ces îlots tchames, dispersés dans le royaume khmèr, conservèrent ou adoptèrent progressivement

l'islamisme et gardèrent leur langue et leurs mœurs légèrement influencées par le nouveau milieu.

Si nous passons rapidement en revue ces diverses colonies, nous rencontrons un petit groupe de deux villages dans l'arrondissement de Tay-Ninh, au nord-est de la Cochinchine française. Un groupe beaucoup plus important est celui de Chaudoc, dans l'ouest, où les Tchames comptent une vingtaine de villages et environ quinze mille âmes. Dans le royaume actuel du Cambodge, les Tchames occupent une centaine de villages, la plupart riches et populeux. Ils sont établis dans les provinces de l'est, sur les rives du grand fleuve. Un groupe de huit villages est un peu à l'écart, dans la plaine de Kampot, sur le golfe de Siam.

Je n'ai que très peu de renseignements sur les Tchames du royaume de Siam, tout en n'ignorant pas que leur langue, leur religion, leurs coutumes sont identiques à celles de leurs frères du Cambodge. On peut les diviser en trois groupes : un petit groupe de trois hameaux dans cette province de Battambang qui, politiquement, fait partie du royaume de Siam, mais qui appartient au Cambodge, au point de vue de la race et de la géographie. Ces Tchames y auraient émigré à la suite des guerres intestines du Cambodge. Un autre petit groupe de deux ou trois villages serait aux environs de Bangkok ; et le troisième, beaucoup plus considérable, serait à quelques journées au sud-ouest de cette capitale, sur les bords du golfe de Siam. Ceux-ci auraient été, il y a une soixantaine d'années, razziés et emmenés en captivité, selon l'usage des Siamois.

Les Tchames du Cambodge, de même que les Cambodgiens, mènent un genre de vie assez différent, selon qu'ils habitent des villages situés au bord des fleuves, des cours d'eau ou des villages de l'intérieur, « du haut pays », pour employer l'équivalent de l'expression indigène. Les premiers s'adonnent à la pêche : ils tressent eux-mêmes leurs filets de ramie ou ortie de Chine. Ils se livrent au commerce et aux cultures riches : coton, indigo, sésame, etc. Chez eux on trouve des orfèvres, des sculpteurs, onstructeurs de barques. Les autres cultivent surtout le riz ; ces paysans ont perdu toute notion des travaux d'irrigation

de leurs ancêtres. Ils ont conservé un grand esprit de solidarité et viennent en foule aider un des leurs à repiquer ou à moissonner son riz. Ces sortes de services sont réciproques. Le propriétaire nourrit les travailleurs volontaires. Dans ces villages ruraux du haut pays, les Tchames ont la spécialité de construire les fortes voitures à buffles qu'ils emploient pour leurs transports ou qu'ils vendent aux Khmêrs. En revanche, ils achètent de ceux-ci les légères et élégantes charrettes à bœufs que, de tout temps, les Cambodgiens firent avec goût, paraît-il. En un mot, on pourrait presque marquer d'un trait un caractère dominant chez chacun des deux peuples en disant que les Cambodgiens affectionnent le bœuf et que les Tchames préfèrent le buffle. Sauf la bête impure proscrite par Mahomet, les Tchames du Cambodge nourrissent tous les animaux domestiques, et particulièrement le buffle et le bœuf. Ils plantent toutes sortes d'arbres, de même que les Khmêrs : chez eux, aucune culture n'est interdite par les superstitions.

Leurs filles apprennent toutes l'art du tissage, à la maison; aussi les femmes sont-elles très habiles à tisser la soie, surtout dans les villages fluviaux. Elles font preuve de goût et d'initiative et elles rougiraient sans doute de voir les produits grossiers fabriqués péniblement par les femmes du Binh-Thuan. Une particularité fort remarquable est à signaler à propos de l'industrie de la soie : les Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française n'élèvent nulle part de vers à soie ; la matière première, que leurs femmes utilisent en si grande quantité, est partout achetée aux Khmêrs ou aux Chinois du pays. J'ignore la cause de cette abstinence générale,

Ces Tchames sont de hardis bûcherons ; ils entassent en radeaux les bois, les bambous coupés, et les font descendre au loin.

Ceux qui habitent les villages fluviaux vont par petites caravanes à plusieurs journées de distance. Ils chargent sur leurs voitures le produit de leur pêche, de leurs cultures, afin de le troquer contre le riz du haut pays, a
peu usuriers, ils n'hésitent pas à prê
la moisson prochaine. Ces tournées

voyages, faits en famille, presque des parties de plaisir. Les véritables commerçants vont beaucoup plus loin, par terre, au Laos, acheter des bœufs, des buffles, des chevaux; ils y vont aussi en barques, par la voie du grand fleuve, faire des emplettes de laque, de cire, de ramie. Quelques-uns, prenant la mer, se rendent en Chine, à Siam, à Java, à Singapour où ils achètent le *Coran* imprimé. Plus nombreux encore sont ceux qui se rendent en pèlerinage à la Mecque et peut-être faut-il chercher ici la cause de ce goût des lointains voyages qui les distingue entre tous nos sujets indo-chinois?

Les Tchames du Cambodge coupent leurs cheveux, ni longs, ni courts, à peu près comme la plupart des Européens. Ils se rasent la figure, sauf les moustaches qui sont généralement portées; je parle des laïques : les prêtres se rasant la tête et la figure, sauf la barbiche du menton. Tous les sept jours, ces Tchames coupent leurs ongles qui doivent être propres; la prescription se trouve dans les traités si elle n'est pas dans le *Coran* lui-même. Parmi les laïques, les uns portent le langouti et la veste courte des Khmêrs, d'autres portent la jupe malaise sur des pantalons collants. Leurs coiffures sont encore plus variées : le foulard national, la calotte malaise, le chapeau de paille européen. Le turban est réservé aux prêtres.

Une sorte de faux jujubier est toujours planté près de leurs villages qu'un œil exercé reconnaîtra tout de suite à ce signe. Leurs cases, propres, coquettes, sont élevées sur pilotis comme celles des Cambodgiens; les voisins et les connaissances se réunissent pour les construire rapidement. Leur ameublement est celui des Cambodgiens. La mosquée et la maison commune, ou maison de repos pour les voyageurs, sont élevées par la piété de tous les habitants du village.

Moins la chair du porc, leur cuisine est celle des Khmêrs et, de même que ces derniers, ils mangent avec leurs doigts sans se servir de baguettes. La prescription coranique prohibant les liqueurs fortes est mieux observée qu'au Binh-Thuan, surtout dans les villages fluviaux où les délinquants se cachent soigneusement de crainte de la censure.

Ceux qui habitent sur le bord des cours d'eau se baignent fréquemment, mais sans jamais se mettre en état de nudité. Selon les prescriptions religieuses, les mariés doivent faire une immersion totale à la suite des relations conjugales. Le long de la rive des fleuves, leurs petites guérites pour ablutions font reconnaître leurs villages au premier coup d'œil. Les ablutions complètes se comptent jusqu'à cent et, seulement une ou deux, après mixtion. Les habitants des villages ruraux ne pouvant, selon les expressions indigènes, *aller au fleuve*, *vont au bois*, en emportant une écuelle d'eau.

Leurs chants, leurs jeux, leurs divertissements, sont à peu près identiques à ceux des Khmèrs. Leur arme de guerre préférée, qui paraît avoir été celle de leurs ancêtres, est un sabre à longue poignée, manié à deux mains. On sait que chez les Khmèrs l'antique arme de guerre nationale est une sorte de hache, de couperet au bout d'un long manche.

Les Tchames du Cambodge saluent comme les Khmèrs, en s'agenouillant et en élevant les mains au-dessus de la tête.

Leur esprit de fraternité, de solidarité, se manifeste dans les procès qu'ils ont à soutenir contre les étrangers aussi bien que dans le taux modéré de leurs dettes entre eux. Vis-à-vis des étrangers, ils ont plutôt des tendances usuraires. Au lieu d'accepter les services personnels des pauvres débiteurs annamites qui habitent le Cambodge, ils préfèrent recevoir leurs enfants en bas âge, garçons et filles, qu'ils élèvent dans l'islamisme et qui contribuent à l'augmentation de leur nombre. Ce rameau brisé et détaché s'accroît ainsi en absorbant des éléments pris parmi les fils des conquérants. Il est vrai que ceux-ci se sont jadis infusé beaucoup de sang tchame.

Je n'ai pas souvenance qu'il y ait à reprocher des actes de vol ou de piraterie à ces Tchames musulmans du Cambodge et de la Cochinchine française.

Leurs filles et leurs femmes portent la cheve
tordue en chignon serré et maintenue par une gr
Elles s'habillent d'une jupe et d'une robe assez ser
crée à la gorge. Leurs ornements, bagues, collie

bracelets, sont à peu près ceux des femmes cambodgiennes. Les habitantes des villages fluviaux se baignent fréquemment et sont beaucoup plus propres que celles des villages rustiques. Les filles sortent peu et ne circulent guère seules ; elles sont peut-être de vertu moins farouche que les filles cambodgiennes qui reçoivent, par tradition nationale, de sévères enseignements moraux. De-ci de-là quelques galants sont furtivement assassinés par les parents tchames qui craignent la honte ou une mésalliance.

En ce qui concerne le mariage, les parents du jeune homme, accompagnés de quelque commère à la langue bien pendue, font des propositions officieuses aux parents de la fille. L'accord s'étant établi, on fixe le jour des fiançailles officielles où le fiancé, escorté de ses témoins, apporte une somme d'argent qui constitue la petite dot de l'épouse. Selon l'usage du pays, il sert ensuite ses beaux parents jusqu'au mariage. Dans les familles riches de grands préparatifs sont faits. Des bœufs, des buffles sont abattus, force victuailles sont préparées, afin de recevoir pendant trois jours les parents, les voisins, les amis, qui viennent revêtus de leurs plus beaux habits et qui feront au jeune couple des présents proportionnés à leur fortune. Le soir du dernier jour, le mari richement endimanché, avec habits à fleurs d'or, boutons d'or, ceinture fermée d'une plaque d'or ou d'argent, etc., monte à cheval escorté par toute la foule de ses invités, hommes, femmes, filles et enfants, qui l'éventent et l'abritent sous un parasol d'honneur. Il se rend à la maison de la femme où a lieu la fête. Elle aussi est couverte de ses plus

tements ainsi que de bijoux d'or qui seront empruntés
n. Elle attend son époux, assise à la mode indigène,
ire les pieds portés du même côté; en face d'elle sont
s parents ainsi que les prêtres qui commencent à réciter
es à l'arrivée du marié. Celui-ci se place à côté de sa
mais, par exception, il s'assied à la turque. Les prières
mules de bénédiction étant achevées, la nouvelle épouse
hangar, rentre dans sa maison où le marié jette ses
ts, ne gardant que la jupe, le pantalon de dessous et un

foulard noué autour de sa tête. Il offre des gâteaux aux prêtres et aux parents qui se retirent peu à peu. A l'heure du coucher, les vieilles parentes préparent la couche nuptiale, étendent le matelas, les nattes, disposent les oreillers et attachent la moustiquaire. Elles y conduisent les mariés qu'elles laissent seuls, après que la jeune femme a préparé et placé dans la bouche de son mari une chique de bétel.

Pendant plusieurs années, le nouveau ménage habite près des parents de la jeune femme, les protecteurs-nés de celle-ci. La coutume, qui doit remonter à la plus haute antiquité, est très générale chez tous les Indo-Chinois, sauf chez les Annamites.

Une curieuse forme de mariage est quelquefois usitée chez ces Tchames du Cambodge. Un jeune homme, féru d'amour pour une belle que lui refusent de barbares parents, forcera leur consentement si, la porte étant ouverte à l'heure du crépuscule, il pénètre inopinément dans leur maison, parvient à saisir, à embrasser la belle et à jeter autour du couple une écharpe formant lien. Dès lors, il n'a qu'à rester immobile sous les injures, sous les coups de la famille, qui peut le frapper, sans toutefois le blesser grièvement; la jeune fille lui appartient, sous condition de donner aux parents un lingot d'argent, valant quatre-vingts francs environ, « pour prix de la honte ».

Les mandarins et les descendants de princes tchames qui ne daignent entrer ainsi dans les maisons se contentent de poser leur foulard sur la fenêtre de la jeune fille sur qui ils jettent leur dévolu pour en faire une concubine ou une femme de second rang. Les riches, parmi ces Tchames du Cambodge, pratiquant la polygamie des pays musulmans, prennent jusqu'à quatre femmes légitimes et un nombre illimité de concubines. L'autorité dans la maison appartient généralement à la première femme épousée en « justes noces » avec les cérémonies que j'ai décrites précédemment.

Ils sont assez jaloux. En cas d'adultère, les deux coupables sont conduits aux autorités qui les punissent selon la loi cambodgienne. Mais, pour faire la route, la femme est d'abord dépouillée de ses vêtements et mise dans un état de complète nudité.

Le divorce, assez commun, est facultatif pour l'homme et pour la femme épousée en justes noces. Si le mari est demandeur, il perd la dot qu'il a payée au moment des fiançailles. Si la femme demande le divorce, elle doit restituer cette somme au mari qui, dès lors, ne peut s'opposer à la rupture du mariage. Quelques prêtres viennent en qualité de témoins recevoir les déclarations solennelles du divorce. Si à leurs questions, l'un des conjoints répond en refusant le divorce, un ajournement de trois jours est de rigueur pour tenter un rapprochement; mais le divorce a lieu de droit, si l'autre partie persiste après ce délai. La femme divorcée doit attendre cent jours avant de se remarier.

XIII

RELIGION ET PRATIQUES DES TCHAMES DU CAMBODGE

Ayant exquissé l'état matériel et moral de ces Tchames du Cambodge, il convient d'aborder ce qui fait l'objet spécial de cette étude : leur religion et leurs pratiques superstitieuses. On verra qu'ils ont subi profondément une double empreinte, celle de la civilisation khmère qui offrait, il est vrai, beaucoup d'affinités avec la civilisation de l'ancien Tchampa, et celle de l'islamisme épuré, orthodoxe, librement en contact avec Java, avec l'Arabie. Ils n'adorent qu'Allah, soit à la mosquée, soit aux adorations privées, les cinq *vaktou* qui ont lieu en se prosternant à l'ouest, face à la Mecque : une heure avant l'aube, à midi, vers trois heures,

ures et à huit heures. Ici, on ne connaît plus les *Po-Yang*
vinités païennes du Tchampa », quoique plusieurs fa-
ient conservé la tradition que leurs aïeux étaient païens
'émigration.

rêtres musulmans du Cambodge ont la hiérarchie sui-
1° le *Muphti* (moufti). Sa dignité, la plus élevée, existait
t abandonnée, puis reprise. Le titulaire actuel, l'Imâm II,
lage voisin de la capitale, est le chef reconnu de tous les
mahométans, malais ou tchames, du Cambodge; 2° le
ik; 3° le *Radjak-Kalik*; 4° le *Tuon-Paké*. Les trois titu-

laires actuels de ces dignités sont aussi de ce grand village tchame voisin de la capitale. Ces quatre dignitaires sont très honorés. La cour cambodgienne les invite à venir prier au palais royal lors des fêtes nationales, en même temps que les premiers chefs des bonzes bouddhiques, et, de même que ceux-ci, ils paraissent être de création politique, pour l'avantage et la commodité de la royauté. L'esprit démocratique dans l'obéissance de la loi sacrée, très vif dans les deux religions, bouddhisme et islamisme, se prête mal, il me semble, à l'institution d'une haute hiérarchie sacerdotale. En réalité, tous ces dignitaires jouissent de beaucoup de considération et n'exercent que des pouvoirs très restreints.

Chacun des quatre premiers dignitaires mahométans du Cambodge est entouré de quarante Imâms, exempts comme lui d'impôt personnel. Cette exemption, accordée par le roi, ne s'étend pas aux Imâms en surplus qui peuvent être nombreux.

Viennent ensuite : 5° les *Hakêm*, vulgairement appelés, à la cambodgienne, *Mé-Vat*, « chefs de pagode ». Ce sont les abbés, les curés pour ainsi dire, les chefs de mosquée, les présidents du corps d'Imâm des mosquées. Ils correspondent aux Ong-Grou du Binh-Thuan. Les Hakêm doivent se rendre à la cour chaque année lors des fêtes de l'anniversaire de la naissance du roi; l'exemption d'impôt personnel est accordée pour chaque mosquée à son Hakêm et à huit des Imâm; 6° les *Katip*, sorte de lecteurs, de frères prêcheurs, maîtres de la prière, 7° les *Bilal*, sorte de censeurs qui écoutent les prières, veillent à l'observation de la discipline, des règles de conduite religieuse. Ils censurent à l'occasion tous les fidèles et même les Imâms et les Katip qui leur sont supérieurs dans la hiérarchie.

Les membres des huit classes de prêtres ou clercs qui précèdent sont entièrement habillés de blanc : turban, jupe et tunique ; ils se rasent la tête et la figure où ils ne laissent croître que la barbiche du menton.

8° Les *Lebei*, sorte d'auditeurs, de novices, de sacristains, ou plutôt d'agents laïques, à la disposition des Bilal dont ils exécutent les ordres, s'habillent comme les autres Tchames laïques.

Tous les prêtres et clercs que je viens d'énumérer sont consi-

dérés comme étant les saints hommes dignes d'adorer Allah. Ils forment le corps du clergé musulman au Cambodge. Ils sont les prêtres et les maîtres en science religieuse. A côté d'eux, on distingue encore les *Halim* ou savants, qui appartiennent ou qui n'appartiennent pas au clergé.

Pour adorer solennellement Ovloh (Allah) dans la mosquée, le vendredi, il faut la présence de quarante prêtres ou clercs. Alors la *Djamaah* (l'assemblée) est complète. Au-dessous de ce chiffre, l'assemblée n'est pas constituée et chacun ne peut se livrer qu'à des adorations individuelles. Pendant la Djamaah, les Imâms sont dans la mosquée, les laïques restent généralement au dehors. Les femmes y viennent peu, sauf, par exception, quelques vieilles. Après la prière, a lieu le repas, pris en commun. Dans les petits villages qui ne possèdent pas de mosquée, les habitants se réunissent pour prier dans la maison commune.

Les fêtes religieuses sont :

1° Le *Boulan-Œk*, « le mois du jeûne », le Ramadan; fixé par les prêtres, il recule d'un mois chaque année. Tous les fidèles s'abstiennent de boire et de manger pendant la journée. Avant la nuit, ils prient ensemble à la maison commune. Dès que l'obscurité est faite, il est permis de manger, boire, fumer, chiquer le bétel. Les ménages pieux s'abstiennent même de relations sexuelles pendant le Ramadan.

2° Le *Boulan-Œk-Hadjih*, « le mois du jeûne des pèlerins » encore appelé *Boulan-Ovloh*, « le mois d'Allah », qui vient trois mois après le Ramadan. De même qu'au Ramadan, on ne mange que la nuit pendant cette fête qui a lieu du dixième au quinzième jour du mois.

3° Le *Melut* ou *Molot* qui a lieu dans tous les villages au dixième mois, en même temps qu'une fête cambodgienne. Alors a lieu la coupe des cheveux des enfants, depuis l'âge de trois ou quatre ans jusqu'à celui de douze ou treize ans. Cette cérémonie n'est faite qu'une fois pour chaque enfant et paraît imitée d'une coutume cambodgienne. La famille prépare des fruits, de l'huile de la farine odorante et de l'eau de bois d'aigle. Les Imâms invités, au nombre de quatre au moins, viennent prier dans la

maison ou dans un hangar qui est élevé à côté. On porte ou on conduit l'enfant, revêtu de ses plus beaux habits, devant les prêtres qui lui coupent une mèche de cheveux, après avoir lavé et enduit les ciseaux. Ils lui donnent son nom religieux qui est invariablement Abdallah ou Mohamat pour les garçons et Phoatimœh (Fatmah) pour les filles. Suit le festin habituel. Outre ce ce nom religieux tous les Tchames sont distingués par un nom vulgaire analogue au nom que prennent les Khmêrs.

4° Enfin le *Soura* est célébré au premier mois tchame (le mois Tchêt des Khmêrs) en l'honneur de la *détresse* (l'hégire ?) de Mahomet. Cette fête comporte deux jours d'abstinence.

La circoncision, qui a lieu vers l'âge de quinze ans, est faite à la maison commune par un prêtre muni d'une pince et d'un rasoir. Sur la plaie, on place un onguent composé d'écorce de cocotier et d'un grimpeur nocturne qui est broyé et calciné. Chaque famille donne à l'opérateur un poulet, un coco, une ligature de sapèques et cinq coudées de cotonnade blanche. En outre, elle contribue au festin qui suit à la maison commune.

Le *Tamat* est une cérémonie faite pour honorer le jeune homme qui a atteint la qualité de *Monomat-Koroan*, c'est-à-dire qui a acquis la connaissance complète du *Coran*. Le cas est rare; on en cite deux ou trois dans les grands centres. Le héros, revêtu de ses plus beaux atours, est promené triomphalement à cheval, toute une après-midi, escorté des gens du pays qui portent des éventails, qui frappent du tambour. Les femmes sortent de leur maison pour faire ovation au brillant lauréat.

Le *Tapat*, qui correspond au *Tupah* des Tchames du Binh-Thuan, est une sorte d'absolution qui doit laver les vieillards de tous les péchés commis dans leur vie. La cérémonie se passe à la maison commune où le vieillard est conduit devant les prêtres qui récitent des prières et les lui font répéter; sa famille apporte du bois d'aigle pour l'eau lustrale. Après les prières, a lieu une légère collation.

Les Tchames du Cambodge vénèrent les tombes des *Ta-Lak*, c'est-à-dire des hommes morts en odeur de sainteté. Quand ils passent auprès de ces tombeaux, assez nombreux dans le pays,

ils s'arrêtent, s'accroupissent et disent quelques prières. Ils redoutent de prêter serment sur le *Coran* et, s'il ne s'agit que de causes sans importance, ils préfèrent perdre leur procès, même étant convaincus de leur bon droit. Sous les précédents règnes, leurs mandarins buvaient annuellement l'eau du serment de fidélité au roi avec les Cambodgiens, employant le même rituel que ces derniers. S. M. Norodom, le roi actuel, a prescrit de les faire boire à part en prêtant serment sur le *Coran*.

En ce qui concerne les funérailles, les prêtres sont invités à venir prier près du cadavre qui est lavé à trois reprises à l'eau de bois d'aigle, à l'eau de benjoin. On le roule ensuite dans trois tours ou dans cinq tours de cotonnade blanche. Dès qu'on l'a descendu dans la fosse qui est creusée à la profondeur de sept coudées, les prêtres récitent quelques prières et se retirent pendant qu'on rejette la terre. Ces funérailles constituent le premier *Padhi* ou *Pathi*. Les autres services funèbres ont lieu, à peu près de même qu'au Binh-Thuan, aux dates suivantes, calculées d'après la mort : troisième, septième, dixième, trentième, quarantième et centième jour. Alors les Imâms sont invités à venir prier sur la fosse avec la famille. Le repas suit les prières, mais il n'y a ni musique ni rites hétérodoxes ou païens. Les tombes, dispersées dans la campagne, sont définitives : les musulmans du Cambodge ne pratiquant pas l'exhumation comme leurs frères du Binh-Thuan.

Le mari porte le deuil de sa femme, en blanc, pendant quarante jours. Quant à la femme, elle porte le deuil de son mari pendant trois mois et dix jours. Elle serait mise à l'amende si elle se remariait avant ces cent jours révolus.

Ces Tchames du Cambodge ont encore maintes pratiques provenant de leurs ancêtres ou provenant du milieu khmêr où ils vivent aujourd'hui. Malgré la pureté relative de leur islamisme ces pratiques sont quelquefois entachées de rites superstitieux.

Lors des couches, on offre à la sage-femme un peu de bétel, d'arec, de gambier, de tabac et une bougie, le tout placé dans un bol de cuivre. L'accouchement opéré, la sage-femme coupe le cordon, lave l'enfant et se retire. L'accouchée garde le lit près

d'un feu ardent pendant un mois pour les primipares et quinze jours pour les autres. L'accoucheuse vient casser le foyer qui a servi à faire le feu des couches. Quand la mère commence à sortir, elle porte à la sage-femme, un coco, un régime de bananes, un bol de riz gluant, un bol de riz ordinaire et un paquet de coton filé.

La première fois qu'un enfant est conduit à son précepteur religieux, généralement un prêtre du voisinage, les parents portent à ce dernier un bol de riz gluant, deux bols de riz ordinaire grillé et un régime de bananes, le tout passé à la fumée du bois d'aigle; l'enfant a été, pour cette circonstance, revêtu de ses habits de cérémonie, sa tête est ceinte d'un turban. Le précepteur le garde près de lui, matin et soir, sauf le vendredi, jour férié. Il lui enseigne la lecture du *Coran,* de l'arabe. L'étude de l'écriture nationale, que personne n'enseigne officiellement, est de plus en plus négligée, ce qui est regrettable.

Les Tchames du Cambodge ne connaissent pas la cérémonie Karœh que nous avons vue au Binh-Thuan; mais par imitation probable d'une cérémonie très importante chez les Khmêrs, ils font *faire* les dents des filles vers l'âge de quinze ans. La fille est assise sur un lit, sur une estrade; quatre prêtres récitent des prières, l'aspergent avec des eaux parfumées, et chacun d'eux passe trois fois une bague sur ses dents. Le repas traditionnel suit les prières.

Ayant achevé une charrette neuve, le constructeur allume une bougie, répand le contenu d'une bouteille d'eau et admoneste la voiture en le prenant de très haut, sur un ton arrogant: « Si tu vas mal, je te briserai ! » Il est facile de reconnaître ici une réminiscence affaiblie de ce que nous avons vu au Binh-Thuan.

Avant de commencer la plantation du coton, le propriétaire cherche dans les traités un jour propice. Il fait tremper quelques graines, les asperge d'eau de bois d'aigle, et les plante, au jour choisi, dans sept trous qu'il fait tout d'abord. La plantation du jardin continue ensuite, selon les usages. La même coutume est souvent observée dans les plantations de riz faites dans les forêts

incendiées, selon la mode primitive des Indo-Chinois. La culture du riz dans les champs labourés a lieu sans cérémonies Toutefois, à l'époque des labours et à celle des semailles, on fait, en l'honneur d'Allah et de Mahomet, des gâteaux qui sont offerts aux prêtres.

Au nouvel an, qui est fixé par la cour cambodgienne, mais qui tombe dans un des jours du premier mois tchame, les prêtres sont invités à venir prier à la mosquée ou à la maison commune afin de demander les bénédictions d'Allah et de Mahomet pour cette nouvelle année. A midi et le soir ont lieu des banquets, puis chacun se retire.

Je termine en donnant quelques notions sur certaines pratiques barbares ou sur quelques croyances superstitieuses qui manifestent que le vieux fonds indo-chinois se maintient à côté de l'islamisme. Ainsi la croyance aux sorcières, générale et souvent tragique chez tous les peuples de la péninsule. Les Tchames musulmans du Cambodge appellent ces sorcières *Kamelai*. Les malheureuses dont les yeux deviennent rouges, injectés, sont bien vite suspectées d'avoir voulu, par des moyens répréhensibles, se faire aimer d'un amant volage ou d'un mari polygame et indifférent. Elles ont dû s'adonner à l'étude de la magie secrète qui se transmet entre femmes. Passant de la théorie à la pratique, elles se sont sans doute rendues, soit seules, soit avec une autre femme *grou*, « initiatrice », dans les bois, où elles ont choisi pour autel un de ces nids de termites abandonnés qui forment d'énormes taupinières souvent hautes de deux, trois ou quatre mètres et qui jouent un grand rôle dans toutes les idées superstitieuses des Indo-Chinois.

L'apprentie sorcière prépare devant cet autel un simulacre de plateau, fait de feuilles de bananiers ; elle allume une bougie longue d'une coudée. De la tête à la queue, elle coupe en deux parties égales un coq avec toutes ses plumes. Puis, se mettant dans un état de complète nudité, elle récite les formules magiques,

es esprits de la fourmilière, chante et danse jusqu'à ce
deux moitiés du coq se réunissent pour reconstituer vi-
volatile qui lancera son chant de triomphe. Dès lors

les *djins* « les mauvais esprits » possèdent cette *Kamelaï*. Douée du mauvais œil, elle devient la terreur du pays, où elle sème les maladies et les envoûtements. Ses yeux sont rouges, sa figure change deux ou trois fois d'aspect par jour ; son mari perd tout autorité sur elle.

Les gens atteints de maladie mystérieuse font venir un *grou*, « maître ». Si, par hasard, la Kamelaï est présente, l'arrivée de ce *gourou* lui fait prendre la fuite, elle ne peut pas supporter son voisinage (ces Asiatiques ne peuvent pas se figurer que la malheureuse est effrayée de tout ce qu'elle pressent). Si on frappe le malade, c'est la sorcière qui enflera, disent-ils encore. Le gourou exorcise ces malades, qui sont généralement des femmes, sans aucune cérémonie rituelle, avec de simples *kéatha* (gâtha, formules mystiques) et en les contraignant à avaler un bol de substance immondes ou désagréables : piments, cendres, boue fétide, fientes de poules, etc., afin de faire fuir les mauvais esprits qui les possèdent. Les djins parlent par la bouche de la malade *inconsciente*, avouent les méfaits, dénoncent la sorcière et promettent de se retirer. Les yeux de la sorcière enflent quand les mauvais esprits se sont envolés. Il se rencontre aussi des Kamelaï qui sont inconscientes de leur terrible puissance. Il n'est pas rare que ces malheureuses soient assassinées par les gens du peuple ou condamnées par les autoritées locales, non seulement chez les Tchames mais chez la plupart des autres races de l'Indo-Chine qui les connaissent sous divers noms.

De même que les Khmêrs, les Tchames du Cambodge croient aux philtres enchantés qui rendent amoureux et ils recherchent avidement ces philtres sous forme d'onguent ; ils croient à l'invulnérabilité que l'on peut acquérir par d
pratiques secrètes, Les invulnérables, que l'o
appeler des chenapans, sont, comme conséque
gagner leur vie, et deviennent les *bravi* des g
qui les nourrissent.

Ainsi que la généralité des peuples de l'Ext
Tchames ont la croyance barbare que le fiel
breuvage, est un excitant souverain qui rend te

On le prend à vif, sur les blessés ennemis. Mélangé à l'eau-de-vie, il donne le breuvage qui « fait vibrer tout le corps », disent les Indo-Chinois. On sait qu'il est de tradition que, dans toutes ces contrées, les éléphants de guerre royaux était arrosés de fiel humain, au moins une fois l'an. La mémoire des « preneurs de fiel » est restée redoutée dans les campagnes cambodgiennes bien plus qu'au Binh-Thuan, où j'ai déjà mentionné cette tradition.

Les Tchames du Cambodge, conservant de faibles vestiges des anciens cultes nationaux, vénèrent quelquefois les mânes des ancêtres dans la maison. Les prêtres sont invités à venir prier pendant qu'on offre aux mânes un poulet noir ou blanc ou rouge, la couleur du volatile étant traditionnelle dans chaque famille. L'animal est ensuite mangé. Dans certains cas de maladie, ils croient devoir apaiser ces mânes en leur offrant des gâteaux, blancs, noirs, etc. Ils conservent encore des traditions aussi vagues que générales de craintes superstitieuses, spéciales à certains animaux, écureuils, serpents, crocodiles, etc., changeant selon les familles dont les membres respectent cet animal, n'osent le mettre à mort, s'abstiennent même de le désigner par son nom, et se servent pour cela d'un terme spécial qui est généralement *djanœng*, « l'officier, le dignitaire ». Ils croient que les âmes des fœtus, des avortons de la famille, habitent le corps de cet animal.

Je finis en résumant d'un mot mon opinion sur ces Tchames du Cambodge et de la Cochinchine française. Nous avons constaté que leurs frères du Binh-Thuan, vivantes épaves d'un passé disparu, sont excessivement intéressants au point de vue des études religieuses et ethnographiques, mais sont au dernier rang, il faut bien le reconnaître, en ce qui concerne le commerce et l'industrie ; ils sont trop restés isolés, déprimés, écrasés sous le joug de fer des conquérants annamites. Tout au contraire, les Tchames du delta du Cambodge, nous offrent un contraste frappant et constituent une véritable élite entre tous nos sujets indo-chinois. Tel est du moins mon avis, après examen de leurs qualités et de leurs défauts de musulmans. Il y aurait là un état

de choses digne d'attirer l'attention des conquérants, si ceux-ci étaient plus aptes à régir des populations étrangères, plus aptes à tirer parti des données spéciales qui permettraient de mieux ménager l'or et le sang de leur patrie, si ces conquérants n'étaient pas des Français modernes agissant partout en vertu d'idées préconçues et de règles uniformes.

Étienne Aymonier.

LES INSCRIPTIONS D'ADOULIS ET D'AXOUM

C'est le destin des choses historiques de résister à des périodes d'oubli et d'effacement, pour affirmer à nouveau leur vie et leur réalité. Si l'homme périt souvent tout entier, les monuments, ouvrage de l'homme, quelques pierres où sa main a laissé des traces, revendiquent leur droit à une longue survivance. Ces réclamations qu'atteste l'histoire se produisent, surtout, à l'heure où la curiosité scientifique s'éveille, regarde autour d'elle et recherche la satisfaction de ses légitimes instincts.

Les blocs de marbre et de basalte, apportés dans la baie d'Adoulis, à partir du règne de Ptolémée Évergète, fils de Philadelphe, ont péri sans laisser de vestiges matériels : *Etiam periere ruinæ*. Mais ces pierres et leurs inscriptions ont été examinées et décrites par un marchand d'Alexandrie, appelé Cosmas Indicopleustes, lequel, vers l'an 520, naviguait et trafiquait dans la mer Rouge, le golfe Persique et l'océan voisin de ces deux mers. Dans un de ses nombreux voyages, il avait reçu, du préfet éthiopien d'Adoulis, l'ordre de transcrire et d'envoyer à Axoum les textes gravés sur les monuments de la baie. Sa copie fidèle est tout ce qui nous reste.

Après plusieurs siècles de sommeil, la transcription du négociant alexandrin fut rendue à la vie littéraire, par les soins de Leo Allatius, vers l'an 1631. On sait que ce lettré célèbre, grec d'origine et bibliothécaire de plusieurs papes, s'était donné
de faire connaître à l'Occident latin une foule d'ou-
ou moins ignorés, provenant de l'Église d'Orient.
la qu'il publia, entre autres, la *Topographie chrétienne*
Indicopleustes (navigateur indien), où se trouve la
des pierres d'Adoulis.

Bernard de Montfaucon jugea utile de continuer, vers la fin du XVII[e] siècle, les travaux de Leo Allatius, et c'est ainsi que le savant bénédictin fit paraître à Paris, en 1706, le fruit de ses études sur plusieurs écrivains et Pères grecs, dans la *Collectio nova Patrum et scriptorum*, etc. La *Topographie* de Cosmas en faisait partie, et, pour que rien ne manquât à cette édition nouvelle, B. de Montfaucon mit à contribution les *codices* du Vatican et de Florence, et recueillit avec soin les notes, scolies, etc., qu'il avait pu y rencontrer avec les *Paragraphes* de Cosmas.

La publication de Leo Allatius, suivie des travaux de B. de Montfaucon sur les écrits du marchand alexandrin, n'est pas demeurée inutile. Les polémiques entre Glaser et Dillmann (Glaser, *Skizzen*, II, 475) touchant la position véritable d'une partie des noms ethniques, inscrits sur le marbre et le basalte de la baie adoulitique, ont été le point de départ des recherches originales et récentes de P. de Lagarde (*Kleine Mitt. Nachr.*, 8 nov. 1890). Les tentatives du professeur de Gœttingue n'étaient pas pour nous déplaire, car nous paraîtrons téméraire, peut-être, à la plupart de ceux qui se rangent au sentiment de Salt et de V. de Saint-Martin. Disons, toutefois, que si P. de Lagarde semble s'être proposé, avant tout, une étude critique nouvelle des inscriptions en tant que textes, nous y avons cherché autre chose, à savoir des points de repère pour l'histoire extérieure des Ptolémées, pour leurs rapports soit avec l'Éthiopie, soit avec les rivages de la mer Érythrée, et aussi quelques indices des croyances religieuses des premiers peuples de l'Abyssinie.

Le texte de l'inscription d'Adoulis, que nous donnons en entier ci-après, affirme qu'un Ptolémée est revenu vainqueur des provinces de la Haute-Asie, et qu'il a dirigé ses armées vers le sud, par la route « des fleuves canalisés » : ce qui s'applique assez naturellement aux embouchures du Tigre et de l'Euphrate dans le golfe Persique.

Après une lacune de quelques mots, « car », dit Cosmas, transcripteur de ce texte, « la brisure de la pierre était peu considérable », le récit des conquêtes et victoires de Ptolémée ou d'un autre se continue parmi les peuples de l'Éthiopie et sur les deux

rivages de la mer Rouge. C'est à la fin de l'inscription que son auteur annonce qu'il est descendu vers Adoulis, pour y sacrifier aux dieux. La flotte du conquérant devait se trouver dans cette baie et dans les ports du voisinage. C'est de là que le chef et les troupes seraient partis pour rentrer en Égypte, par le nord de la mer Rouge, ou pour gagner la mer des Indes par le Bab-el-Mandeb.

Quoi qu'il en soit de l'unité ou de la dualité de l'inscription d'Adoulis, il demeure bien entendu que sans nous astreindre à des discussions critiques sur un texte donné, et sans nous croire enchaîné par l'opinion dominante, nous userons, sans sortir du rivage africain, de la liberté que Glaser a peut-être poussée, un peu loin, sur la côte arabique. Nous verrons s'il n'y a pas lieu de se ranger à l'avis de Cosmas, ce brave et « naïf » marchand du vi[e] siècle, qui n'était point aussi naïf et crédule qu'on l'a dit, car il se montra toujours curieux et consciencieux. Nous examinerons si le navigateur de la mer indienne (Indicopleustes) n'a pas bien jugé, du premier coup, de la date du monument d'Adoulis et de l'origine des fastueuses inscriptions dont il fit deux copies, l'une pour le préfet du négus, et l'autre pour lui-même. Nous rechercherons s'il convient de scinder en deux parts cette inscription célèbre pour en attribuer la première à Ptolémée Évergète, fils de Philadelphe, et la seconde à quelque conquérant encore inconnu, comme on l'a fait de nos jours, et comme nous pouvons le lire dans les travaux récents de Glaser et de P. de Lagarde (*Skizzen*, II, 470 et seq.; *Nachrichten*, n° 13, nov. 1890).

Des pierres de la baie d'Adoulis, nous passerons à la roche basaltique d'Axoum, et nous dirons quels rapports ou quelles différences il convient d'établir entre le monument érigé sur les sables de Zoullah (Azoulis, Adoulis, Adouleh) et la pierre volcanique encore debout parmi les obélisques couchés et les autres
nes de l'antique Axoum, capitale du Tigré.

renant acte aussi, comme c'est notre devoir, des expressions
gieuses contenues dans ces inscriptions, nous chercherons
lles ont pû être les croyances et les cultes des peuplades abys-
iennes, depuis les temps reculés jusqu'à la prédication de

l'Évangile. Nous aurions dû assigner la première place, dans cette étude, à nos recherches sur les croyances des peuplades accourues à des époques différentes vers les rivages et les plateaux montagneux de la vieille terre de Cush, qui est l'Éthiopie. Le terme *habesh,* qui se traduit par le latin *convena*, *mixta*, exprime bien, en effet, le caractère des émigrants, pacifiques ou guerriers, établis sur les territoires situés au sud de la Nubie. Il donne en même temps, l'idée d'une grande diversité de croyances et de rites religieux. Malgré ces motifs très spéciaux, nous avons cru devoir traiter, d'abord, la question historique qui se rattache aux pierres d'Adoulis ou d'Axoum, car elle demande un développement plus considérable que la question religieuse pour laquelle les documents nous font souvent défaut, et qu'il nous faut remplacer par de rares indices ou par des inductions plus ou moins plausibles. Entrons donc, sans plus tarder, dans la discussion des faits d'histoire et d'archéologie.

I

La baie d'Adoulis où se trouve, aujourd'hui, la moderne Zoullah, est située sur la côte occidentale de la mer Rouge, un peu au-dessous de Massauah et de la baie supérieure d'Arkiko, par le 15° et quelques minutes de latitude nord. La petite île de Massauah, la grande île Dalaka (l'ancienne Elea), le port d'Arkiko et celui de Zoullah ont été de tout temps fréquentés par les navires qui entretenaient des relations commerciales avec l'Éthiopie. Les autres ports et mouillages d'Amphila, Rahika, Tadjoura, Zeila, Berbera et quelques autres plus au sud, en deçà ou au delà du Bab-el-Mandeb étaient et sont encore à l'usage spécial des échanges entre les Danakils, Gallas, Harrars, Somâlis et les navigateurs commerçants de ces parages.

Les géographes anciens connaissaient parfaitement
de la mer Rouge et celles du golfe d'Aden qui y fait
sud. Dans Strabon, notamment (*Geog.*, c. XVI), *Ptolem*
portus Demetrii specula sont expressément mentionnés.
lémaïs, citée par Strabon comme station pour la chass

phants, est placée par lui sur le bord de la mer et non loin d'un lac d'où sortait un affluent principal de l'Astaboras, le moderne Atbara. Cet affluent principal se nomme aujourd'hui el-Mareb, et le lac doit se retrouver dans les grands marécages actuels de Takka. *Eleæ portus* est le port principal de l'archipel des îles Dahlak, vis-à-vis de celui de Massauah qui l'a supplanté depuis les guerres des musulmans avec les négus abyssins. *Demetrii specula*, autre station de chasse, est donnée par Strabon comme peu éloignée du port d'Elea, mais plus au sud, et nous côtoyons ainsi, avec les chasseurs gréco-égyptiens, les baies d'Arkiko, d'Adoulis ou de Zoullah jusqu'à celle d'Amphila, par 14° et demi de latitude nord. Strabon, d'ailleurs, ne tient pas à donner les noms de tous ces petits ports ou stations de chasses plus ou moins princières. Ce sont des endroits peu connus, *loca ignobilia*, comme il le dit lui-même (lib. XVI, page 1098. Oxford, 1787).

Vivien de Saint-Martin reconnaît que Pline, Ptolémée et l'auteur du Périple (Müller, *Geog. min.*), qui vécurent de l'an 60 à 180, sont peut-être les premiers qui aient mentionné ce nom d'Adoulis. Vivien de Saint-Martin semblait encore hésiter lorsqu'il disait, dans le même mémoire, qu'Artémidore et Agatharchide (*apud* Müller), géographes du IIe et du IIe siècle avant J.-C. « paraissaient ignorer le nom même d'Adoulis dans l'énumération des ports, des forteresses, des îles et des promontoires de la côte occidentale de la mer Rouge ». (*Journal asiatique*, oct. 1863, p. 350.)

La baie d'Adoulis était donc, à l'époque des Ptolémées, un de ces *loca ignobilia*, rendez-vous des grandes chasses. Plus tard, probablement un peu avant le Ier siècle, cette baie vit naître une ville sur ses bords et ce nom d'Adoulis lui fut donné, soit parce qu'elle fut un port franc pour cette partie de l'empire gréco-égypto-romain, soit parce que des esclaves fugitifs avaient pu s'y réunir et s'y constituer en cité libre (*a-doulos*), soit enfin du nom des pays voisins, Adel, Adaïl au pluriel.

Il serait étonnant, toutefois, que, pour établir le monument d'une partie, sinon de la totalité de ses victoires ou conquêtes, Ptolémée Évergète eût choisi un emplacement dépourvu de

notoriété et d'importance. Nous dirons, tout à l'heure, ce qu'il faut penser de l'unité morale de l'εἰκών et du δίφρος qui existaient sur les sables d'Adoulis, au temps de Cosmas. Constatons, en attendant, qu'au retour de ses expéditions fameuses, dans le nord et dans l'est de l'Asie jusqu'à l'Indus, Ptolémée aurait commis un véritable impair politique et géographique, en érigeant un témoignage de ses succès sur la plage en question, si ses conquêtes en Asie n'avaient eu aucun rapport avec « les projets effectués ou à accomplir » du côté de l'Arabie et de l'Afrique orientale. Disons encore que si la baie d'Adoulis, par les nécessités de sa position entre le plateau du Tigré où existait déjà le grand marché d'Axoum et l'archipel d'Elea (Dalak), connu et fréquenté par le commerce maritime, n'avait pas revendiqué aux yeux du conquérant une importance capitale entre l'Éthiopie et l'Arabie, il n'y aurait pas eu de raison, pour lui, d'y graver son inscription fastueuse plutôt qu'à Ptolémaïs ou à Bérénice, ports plus rapprochés de la Haute-Égypte.

L'historien Droysen, qui ne se préoccupait pas directement des questions soulevées par les pierres d'Adoulis, considère pourtant leur témoignage comme prépondérant en faveur des deux Ptolémées, Philadelphe et Évergète. Il ne s'embarrasse ni des affirmations contraires de H. Salt, ni de celles de Vivien de Saint-Martin, et il écrit ce qui suit :

« C'est Ptolémée II qui a, le premier, découvert la côte des Troglodytes (Pline, 6, 29). On fonda une série d'établissements sur les côtes de la mer Rouge pour consolider cette conquête (*Hist.* de Diodore, 1, 37). Plus loin, au sud, on trouva des éléphants en grand nombre et Ptolémée II, le Philadelphe, commença à les faire prendre pour s'en servir à la guerre. » Droysen ne dit pas qu'il emprunte ce détail à la première partie de l'inscription d'Adoulis. Disons-le pour lui : nous

en apportant les textes entiers, et

de l'Hellénisme et des successeurs

« L'expédition la plus remarquabl

Philadelphe dans l'intérieur de l'I

« Ce roi est le premier qui, avec

ché vers l'Éthiopie pour se renseigner sur toute cette région. »

Il nous semble probable que le Philadelphe ne dépassa pas avec son armée le sud de la Nubie. Des succès plus étendus semblent destinés à son fils Évergète, si la deuxième partie de l'inscription se rapporte à celui-ci autant que la première. Nous nous permettons cette observation en passant, pour établir avec soin la part du père et celle du fils : *suum cuique*.

Droysen continue : « C'est en partant de ces contrées et des colonies de la côte que l'on retrouve les descendants de ces guerriers égyptiens qui, quatre siècles auparavant, avaient émigré (pour fuir leur roi Psammeticus) et s'étaient fixés dans ce pays. C'est sur cette même côte que fut plus tard fondée Adoulis, où un moine de l'époque byzantine copia une inscription grecque destinée à éterniser le souvenir des immenses conquêtes de Ptolémée III. En un mot, les deux expéditions de Ptolémée Philadelphe (et celle de son fils) furent le point de départ de découvertes, de conquêtes et de nouvelles relations commerciales que nous connaissons imparfaitement, mais qui nous montrent quelle extension la puissance égyptienne avait prise de ce côté-là. » (Droysen, *Hist. de l'Hellén. et des successeurs d'Alexandre — Égypte*, t. III, p. 299 et seq. — E. Leroux. Paris, 1885.)

Droysen, en parlant d'Adoulis, dit qu'elle fut fondée plus tard. Rien n'empêche d'admettre que les commencements de ce port franc remontent à Ptolémée III, s'il est prouvé que ce prince fut l'auteur d'une expédition mémorable sur les deux rives méridionales de la mer Rouge.

Il est temps, enfin, d'arriver aux textes donnés par Cosmas. Nous avons tâché jusqu'à présent d'établir que ce moine « naïf » n'était pas loin de la vérité, lorsqu'il attribuait à Ptolémée III l'inscription tout entière qu'il a pris soin de nous transmettre.

C'est de la *Topographie chrétienne* composée par Cosmas, ouvrage dans lequel, à côté de rêveries et d'erreurs, l'on trouve aussi des notions exactes et des textes précieux, que nous exyons nos citations principales.

Nous aurions voulu apporter, ici, les pages du manuscrit grec, les que B. de Montfaucon les a données au public lettré, d'après

les *codices* de Rome et de Florence; mais la traduction du texte de Cosmas a été faite en latin, par B. de Montfaucon, d'une manière si exacte et si claire, que la version du savant bénédictin paraîtra, sans doute, suffisante à la plupart de nos lecteurs. Nous expliquerons d'ailleurs, s'il y a lieu, certaines expressions et remarques du traducteur.

Donnons donc, sans plus tarder, les textes qui se rapportent aux inscriptions gravées sur les pierres d'Adoulis.

Cosmæ Indicopleustæ opinio de mundo (lib. II, p. 140 et seq.). — (*Collectio nova Patrum et script.*, etc. B. de Montfaucon. Paris. Étienne Rigaud, rue de la Harpe. 1706.)

In Adula quæ Æthiopum urbs maritima duobus milliaribus a mari distans et Axomitarum portus est, in quâ negotiari solemus, Alexandriâ aut Elâ profecti (*Éla ou Élan, ville principale du golfe élanitique, au nord de la mer Rouge*) sella est marmorea ad urbis ingressum sita, versùs occidentalem partem, quâ respicit viam Axomis; estque unius ex Ptolemæis qui apud nos regnarunt, ex pretioso marmore albo, qualia sunt ea, ex quibus mensæ marmoreæ albæ conficiuntur, non autem ex Proconnesio : cujus basis quadra cum quatuor columellis ad quatuor angulos, unâque in medio densiore, sinuosis lineis insculptâ. Supra columnas sedes habetur, et ponè thronum tabula dorso reclinato; utraque latera totaque sella cum base, quinque columellis, sede et dorso, ex uno lapide insculpto, habet cubitos circiter duos cum dimidio, eâ formâ quâ penès nos cathedræ confectæ sunt.

Ponè sellam marmor aliud ex basanite lapide erigitur, cubitorum circiter trium, quadrangulum, quasi statua cujus caput in acumen desinat et acuminis latera paulùm declinent, ad figuram litteræ lambda; totum vero corpus quadrangulum sit. Cæterum jam illa decidit ponè sellam, atque infima pars ejus confracta periit; totum vero marmor itemque sella græcis litteris plena sunt.

Cum autem annis abhinc plùs minùs viginti quinque, sub initium principatus Justini, Romanorum imperatoris, istis in locis adessem, Elesbaan tunc Axomitarum rex, bellicam suscepturus expeditionem contrà Homeritas in adversa sinus ora positos, Adulis præfecto litteris mandavit, ut exemplum inscriptionis Ptolemai[illegible] atque lapidis (marmor, εἰκών) sibi transmitteret.

Tunc præfectus ille, nomine Asbas, evocatum me et al[illegible] tiatorem Menam dictum, qui postquam (*en tè*) Raithou

fuit, haud ità pridem excessit è vivis, jussit loca petere et inscriptionem exsumere. Quam exscriptam præfecto dedimus, penès nos item apographum servantes, quod jam hic apponere visum, quia multùm conferat nobis ad locorum, incolarum et interstitiorum notitiam.

In posteriore sellæ parte sculptos reperimus Herculem et Mercurium...

Ici, Cosmas introduit entre Ménas et lui une courte et peu importante discussion concernant ces deux divinités antiques, et il termine ainsi :

Sella itaque, marmor et ipse Ptolemæus ita se habent.

B. de Montfaucon applique le terme εἰκών à Ptolémée lui-même — *ipse Ptolemæus* — dans une note marginale. Cosmas n'avait pas encore donné à supposer que la statue de Ptolémée, ou son buste pour le moins, se trouvait dans le voisinage intime de la *sella* et de la pierre qu'il appelle aussi *marmor quadrangulum*. B. de Montfaucon incline à penser qu'effectivement se trouvaient là réunis la *sella*, le *marmor*, et la statue même de Ptolémée, puisque, dans les planches qui accompagnent sa traduction de l'ouvrage de Cosmas, il a fait représenter par son dessinateur la *sella*, le *marmor* et une statue de guerrier grec ou macédonien, tels que le récit de Cosmas les avait suggérés à son esprit. Nous reviendrons évidemment là-dessus, car le fond même de la question envisagée, dans cette étude, dépend en partie de la façon dont chaque portion du groupe entier doit être imaginée. Quoiqu'il en soit, quant à présent, il convient de suspendre toute décision hâtive et de donner la suite de la traduction latine :

Hæc porro (etiam) in statuâ scripta sunt :

Rex magnus Ptolemæus, filius regis Ptolemæi et reginæ Arsinoes, deorum fratrum, regis Ptolemæi et reginæ Berenices, deorum sospitatorum nepos, ex patre quidem Hercule Jovis filio, ex matre autem Baccho item Jovis filio oriundus; accepto a patre regno Ægypti, Libyæ, Syriæ, Phœnices, Cypri, Lyciæ, Cariæ et Cycladum insularum, bellum gessit in Asiâ, cum magnâ peditum equitumque multitudine, et cum nauticâ classe, atque elephantis Troglodyticis

et Æthiopicis, quos pater ejus et ipse, primi, in his locis venatu ceperunt, et abductos in Ægyptum, bellico usui assuefecerunt.

Cum autem regiones citrà Euphratem omnes ditioni suæ subdidisset, necnon Ciliciam, Pamphyliam, Ioniam, Hellespontum, Thraciam, viresque omnes istis in regionibus sitas atque elephantos Indicos, omnesque locorum istorum monarchas vectigales sibi fecisset, Euphratem fluvium trajecit; ac cum Mesopotamiam, Babyloniam, Susianam, Persidem, Mediam, ac reliquas omnes usque ad Bactrianam regiones subegisset, et perquisitis sacris rebus, quas olim Persæ ex Ægypto exportaverant, eas cum reliquâ gazâ variis ex locis coactâ, retulisset in Ægyptum, per canales fluviorum manufactos copias misit.....

Ici se termine la première partie de l'inscription. Cosmas continue :

Hæc in lapideâ illâ tabulâ scripta reperimus et servare licuit, sed pauca interciderant : ex fracturâ enim nonnisi frustulum exciderat.

Deindè, quasi unâ serie, hæc in sellâ descripta erant :

et c'est ici que commence la deuxième partie de l'inscription.

Posteà strenuè agens, jussu pacatis gentibus regno meo finitimis, gentes mox enumerandas devici, ac bello mihi subjeci. Gazam gentem debellavi, deindè Agamen et Siguen, quibus devictis, eorum quæ possidebant omnium dimidium accepimus. Ava, Tiamo, qui vocantur etiam Tziamo, Gambela et gentes ipsis vicinas (loquitur de populis trans Nilum positis) Zingabene, Angabe, Tiama, Athagaos, Calaa et Semena gentem trans Nilum in aviis et nivosis montibus sedes habentem, ubi semper pruinæ, glacies et nives profundissimæ, ita ut ad genua usque vestigium imprimatur, trajecto flumine subjeci. Deindè vero Lazine, Zaa et Gabala, qui habitant in montibus calidas aquas emittentibus ac præruptis, Atalmo et Bega, et cum iis gentes istius tractus omnes : Tangaïtas qui usque ad terminos Ægypti pertingunt, cum subegissem, pedestrem viam paravi a regni mei locis usque ad Ægyptum. Deindè vero gentes Annine et Metine in præruptis montibus habitantes. Seseæ populo bellum intuli, quos, cum in maximum et asperrimum montem adscendissent, positâ circum custodiâ, illinc deduxi, mihique adlegi juvenes eorum, uxores item, pueros et virgines, unà cum universis eorum facultatibus. Rausorum gentem mediterraneam Barbarorum Thuriferæ regionis, maximas et inaquosas planities incolentem, na-

tionemque Solate subjeci : quos jussi maris oras præsidiis tutare. Has porrò gentes omnes asperrimis montibus septas, cum ipse præsens editis certaminibus subegissem, concessi agros suos vectigales retinere. Imò etiam plurimæ gentes sponte sese mihi vectigales obtulerunt, sed etiam, misso exercitu nautico et pedestri trans mare Rubrum, Arabitas et Cinœdocolpitas subegi, eorumque reges tributa pendere, pacata itinera et maria servare jussi. Gentes item a Vico albo usque ad Sabeorum regionem debellavi.

Cæterum hasce omnes nationes, primus et solus, post decessores meos reges subjeci, quare maximo deo meo Marti, qui me genuit, gratias habeo, cujus ope gentes ditioni meæ finitimas, ab oriente quidem usque ad Thuriferam regionem, ab occidente vero usque ad Æthiopiam et ad Sasi loca, mihi subditas feci; cum ipse profectus, tum missis legatis victoriam referens; ac ubi totam ditionis meæ terram pacatam constitui, Adulem descendi sacrificatum Jovi, Marti et Neptuno pro navigantibus : accitis et in unum collectis hoc loco universis exercitibus meis, hancque sellam Marti dicavi, anno regni mei vigesimo septimo.

Cosmas ayant terminé sa transcription ajoute les réflexions suivantes.

Et hæc quidem in sellâ scripta sunt. Porrò, usque in præsentem diem, ante sellam hujusmodi reos capitali pœnâ adficiunt. An verò a tempore usque Ptolemæi id moris obtineat, dicere non valeo. Hæc autem apposui ut commonstrarem ipsum Ptolemæum Sasum et Barbariam, extrema Æthiopiæ accuratè novisse, utpotè qui universas illas gentes et regiones subegerit, quarum plerasque vidimus : cæteras tùm proximè versantes, quorumdam narratu probè novimus. Atenim mancipiorum maxima pars his ex gentibus prodeunt, quæ hodiè apud eos qui ibi mercaturam exercent, inveniuntur. (*Les choses n'ont guère changé sous ce rapport depuis le temps de Cosmas.*) In Semenam verò, ubi glacies et nives adesse dixit, rex Axomitarum exsulatum mittit eos quos exsilii pœnâ mulctat. Transmarinos autem Arabitas, Cinœdocolpitas et Sabeorum regionem vocat Homeritas. (Bern. de Montfaucon, *Collectio nova*, lib. II, p. 132, 140 et seq.)

Indépendamment des scolies et paragraphes fournis par Cosmas lui-même sur les noms des peuples inscrits que Montfaucon, Vivien de Saint-Martin, Paul de Lagarde, etc., ont recueillis ou discutés, et que nous donnerons ci-après, nous ne passerons pas

sous silence quelques lignes de ce vieux navigateur, d'autant plus qu'elles le montrent suffisamment versé dans l'histoire de son pays.

Est itaque hic Ptolemæus unus ex iis qui regnarunt, sive Philometor, sive Evergetes secundus, sive is qui antè postremam Cleopatram regnavit, Dionysius dictus ; nam ii ultrà viginti septem annos regnarunt atque abnepotes sunt priorum regum Ptolemæorum, ut in marmoreâ tabulâ quam suprà posuimus descriptum est. (*Loc. cit.*, p. 146.)

Cosmas avait tort, probablement, d'aller chercher au temps d'Évergète II ce que l'on peut trouver sous le règne d'Évergète Ier ; aussi Bernard de Montfaucon le lui dit sans hésiter, dans une note de la page 146. Mais Cosmas semble surtout préoccupé ici de la vingt-septième année du prince conquérant. Il ne supposait pas que Ptolémée Évergète eût été associé à l'empire, plusieurs années avant la mort de son père, Ptolémée Philadelphe, et peut-être n'avait-il pas trouvé, chez ses auteurs, des indications suffisantes à ce sujet.

Les incertitudes de Cosmas, au sujet du prince, auteur du monument de la baie d'Adoulis, semblent n'avoir pas existé, en son esprit, par rapport à la suzeraineté des Lagides sur tout le cours supérieur du Nil, sur les côtes orientales de la mer Rouge et du golfe d'Aden ainsi que sur la partie intérieure de l'Afrique, appelée « Soudan », que plusieurs on fait dériver de Soultan.

Ce nom à lui seul, si l'on s'en rapporte à l'étymologie de Soultan indiquerait une domination véritable, et c'est ainsi que les émirs, ayant trouvé cette partie du monde soumise, au moins comme vassale, à l'empire romain, après l'avoir été aux successeurs d'Alexandre, ont tenu à ne rien perdre des prétentions de l'Égypte grecque ou romaine, sur tout le sud, jusqu'aux sources du Nil.

N'est-ce pas la même idée de domination, non interrompue ou revendiquée à travers les siècles, qui poussait Méhémet-Ali à envoyer ses fils, vers l'année 1825, jusqu'au delà de K[illegible] du Sennaar, faire reconnaître son pouvoir aux anti[illegible] des sultans d'Égypte? Les droits évoqués par l'An[illegible]

nom du khédive sur le Soudan découlent, probablement, des mêmes traditions historiques. Cosmas connaissait l'histoire politique de ces contrées et les tentatives diverses des Grecs et des Romains; c'est pourquoi la lecture du texte d'Adoulis n'a soulevé, chez lui, ni doute ni surprise.

II

J'ai donné les principaux documents fournis par Cosmas touchant l'inscription de la baie d'Adoulis. Le lecteur pourrait demander, tout d'abord, dans quel but Ptolémée Évergète serait venu inscrire ses campagnes et ses victoires de la Haute-Asie sur les côtes méridionales de la mer Rouge, si rien d'important ne l'avait appelé dans ces parages, et si le récit de ses hauts faits asiatiques n'avait pas dû être accompagné, voire rehaussé, par de nouvelles et glorieuses expéditions dans le sud du monde connu.

C'est déjà un préjugé favorable au sentiment de Cosmas, adopté par B. Montfaucon et Droysen. La plupart des auteurs auraient sans doute continué à le suivre, n'eût été l'hypothèse de Salt, dès son premier voyage en Abyssinie, vers l'an 1805, à la vue du bloc d'Axoum, hypothèse embrassée et développée par Vivien de Saint-Martin (*Journal asiatique*, 1863, *loc. cit.*). Je me sens donc obligé, en raison du respect et de la déférence que m'inspirent des hommes d'une grande valeur, de proposer mon opinion, qui est celle des anciens, avec beaucoup de mesure, et en m'appuyant sur les égards dus à des textes incontestables, à des documents du plus haut prix.

Si nous relisons, en effet, le commencement ou la première partie de l'inscription adoulitique, on voit qu'il y est déjà question des relations de Ptolémée Évergète avec l'Éthiopie, alors que son père régnait encore et qu'ils allaient, tous les deux, chasser les éléphants, moins pour le plaisir de la chasse que pour fortifier

ılle, celle qui était destinée aux opérations mili-
en Asie jusqu'aux bords de l'Indus. L'expres-
remier », que nous retrouvons dans la seconde
μόνος, le « premier et le seul », nous donne de

prime abord l'idée d'un prince très personnel, qui revendiquera, pour lui seul, tout ce qu'il n'est pas contraint de partager avec un autre.

Mais il y a plus et mieux. Le même Ptolémée affirme qu'il a fait passer en Égypte une grande partie, sinon la totalité des dépouilles de la Haute-Asie; quant à ses troupes, il les a ramenées *per canales fluviorum manufactos*, c'est-à-dire par les fleuves canalisés. Il s'agit donc, ici, du Tigre, de l'Euphrate et des branches les plus voisines. Personne n'a émis de doute à cet égard. C'est par ces fleuves et ces canaux que les flottes gréco-égyptiennes sont arrivées dans le golfe Persique où le gros de la troupe les attendait, pour les transporter dans la mer Rouge, en contournant la grande presqu'île arabique.

Ne semble-t-il pas très probable, déjà, que la brisure et les caractères disparus dont nous parle Cosmas, deux lignes plus bas, contenaient l'exposition rapide du voyage de cette armée et de son retour vers l'Égypte par le Bab-el-Mandeb? De cette façon, sans nous mettre en quête d'autre chose, nous nous retrouverions, avec le prince et son armée, aux environs du port d'Ela et du petit golfe Adulitique, où tous avaient besoin de prendre du repos, après tant de travaux et de combats sur terre et sur mer.

Cosmas revient sur cette « petite brisure » pour nous montrer qu'il ne faut pas lui donner une importance exagérée. Cette partie brisée était en réalité assez petite; elle ne devait contenir que peu de faits nouveaux en dehors de l'embarquement et du retour de l'armée. La principale et peut-être la seule difficulté en ce point, c'est que l'inscription ou sa première partie semble terminée ici, sur la table de marbre ou sur l'image, ἐν τῇ εἰκόνι, et que, sans s'arrêter à cette circonstance, Cosmas a cru trouver la suite de l'inscription sur la *sella* elle-même, qu'il appelle *diphros* et qui signifie surtout un siège, un fauteuil, et par extension un char, avec une place pour le maître et le conducteur.

Serrons donc la question de près et ne négligeons rien. Quand on a étudié, attentivement, la description du monument tout entier, telle que Cosmas nous l'a transmise, et qu'on a examiné

les planches jointes au texte et à la traduction latine de ce texte, dans l'édition de 1706 de B. de Montfaucon, on imagine assez naturellement que la *sella*, dont la base supérieure était supportée par quatre colonnettes, avec une cinquième au milieu, creusée de lignes sinueuses et plus grosse que les autres, devait servir, à l'origine, de support ou de siège à cette table quadrangulaire qui pouvait être aussi bien une longue pierre carrée, terminée par une tête en pyramide ou surmontée d'un buste princier. La *sella* et la *statua*, pierre ou icône, n'auraient formé qu'un tout, et l'inscription, commencée en haut de la longue pierre de basalte, aurait été continuée sur tout l'intérieur et sur le dossier de la *sella*. Cosmas l'a entendu ainsi, puisqu'après avoir mentionné la brisure, il ajoute aussitôt : « nous avons trouvé la suite écrite ou gravée sur le fauteuil, et, sur le dossier, les images reproduites d'Hercule et de Mercure ».

Cosmas, qui semble avoir songé à tout et peut-être aussi à nos discussions actuelles, fait très bien remarquer que le *marmor*, pierre de basalte, statue ou icône, était tombé derrière le fauteuil, char ou trône : « Or, maintenant, l'icône est tombée derrière le siège avec sa partie tout à fait inférieure, brisée et gâtée ». Dans sa pensée, l'icône devait donc reposer sur la *sella*, comme B. de Montfaucon l'a compris, tout d'abord, en donnant son idée et son plan au dessinateur, et comme nous l'avions pensé, nous aussi, après une lecture attentive et réitérée du préambule de Cosmas.

Une difficulté, cependant, nous arrête, qui provient de la façon diverse d'entendre quelques-uns des termes de Cosmas. C'est ainsi que Montfaucon, dont le latin est souvent le mot à mot du grec original, après avoir dessiné la *sella* d'une manière aussi conforme que possible au texte, a donné au *marmor* le caractère d'un corps solide et quadrangulaire terminé par un triangle.

Cosmas dit, à la vérité, que τὸ μάρμαρον se termine dans le haut sous la forme d'un lambda ; mais il semble également donner à ce morceau de βασανίτου λίθου la forme originelle et fruste de la pierre de basalte. L'usage du mot εἰκών appliqué à cette pierre quadrangulaire, terminée en pointe pyramidale, achève d'embar-

rasser le lecteur peu familiarisé avec les expressions et les usages de la statuaire profane ou sacrée des anciens. Ce qui augmente le désarroi, c'est la fin du préambule : « Voici donc le siège et le marbre (de basalte) et Ptolémée lui-même ».

Or, que vient faire ici ce Ptolémée? Est-ce que l'icône représentait la tête de ce prince? Ce lambda terminal offrait-il, n'importe comment, une effigie du conquérant, ou était-il destiné à reproduire les formes de son buste? B. de Montfaucon semble avoir été préoccupé de ces expressions : καὶ αὐτὸς ὁ Πτολεμαῖος, puisque, dans ses planches, il a réuni au fauteuil et au *marmor* de basalte une statue qui rappelle assez le type des guerriers macédoniens.

Convient-il de donner à cette difficulté de détail une importance majeure? Faut-il oublier la situation du *marmor* sur le fauteuil pour ne plus songer qu'au lambda terminal et à l'expression εἰκῶν, expliquée peut-être par le αὐτὸς Πτολεμαῖος? Mais ces deux termes ne viennent-ils pas, à leur tour, embrouiller une question assez confuse?

Nous croyons inutile de multiplier les obstacles. Le lambda, l'icône, l'*ipse Ptolemeus* se querelleront ou feront un jour la paix : c'est affaire à eux. Ce qu'il nous faut retenir, surtout, dans la description de Cosmas — description si peu ou si mal connue — c'est la position primitive du *marmor* et l'utilité de la cinquième colonnette qui, apparemment, n'avait pas été fixée pour rien sous la base du *diphros* ou *sella*.

Par curiosité ou par conscience, Cosmas a voulu tout voir et tout dire : c'est à nous de choisir les pièces de résistance. En somme, le récit du marchand-navigateur nous laisse l'impression d'un siège d'honneur, d'un trône, supportant une pierre qui faisait l'office d'icône; le tout rempli de caractères venus jusqu'à nous, par les soins de Cosmas, sauf ceux qui avaient péri avant le VI^e^ siècle avec la « petite brisure ». Cela nous paraît suffisant comme base de discussion scientifique.

On s'explique difficilement que H. Salt et ceux qui l'ont suivi aient négligé le préambule du navigateur alexandrin et se soient exagéré la valeur de cette « toute petite brisure », comme dit Cos-

mas. Nul, à première vue, ne devait recevoir l'impression d'un monument unique ou d'un agrégat de pièces et de morceaux, mieux que le marchand gréco-égyptien, dont plusieurs pages de la *Topographie* dénotent un véritable savoir historique et une grande faculté d'observation.

Aux yeux de Cosmas, tout le monument doit être attribué à l'un des Ptolémées, *qui regnarunt apud nos*, comme traduit Montfaucon. Pour lui, il n'y a qu'une difficulté, celle de trouver lequel de ces princes a régné au moins vingt-sept ans; or, nous avons déjà dit comment et pourquoi Cosmas attribue au second Évergète ce qui peut et doit être l'ouvrage du premier.

Mais si l'on a le droit de faire ainsi des réserves étroites au sujet de la description du monument tout entier, que dirons-nous, à plus forte raison, des particules unissant à la première partie de l'inscription celle qui va suivre et qui n'était séparée de la précédente que par une petite brisure : μεθ' ἃ ἀνδρειώσας, *posteà strenuè agens*? Ce μεθ' ἃ suppose, n'est-il pas vrai? des choses antérieures; or, c'est cela qui aura péri totalement, ou qui se trouve contenu dans l'inscription gravée sur le μάρμαρον, placé ou posé sur le fauteuil, δίφρος. Dans le premier cas, nous demeurons hésitants devant un récit dont la partie — la principale peut-être — nous manque; dans le second, il faut y voir, comme nous l'avons déjà supposé, le récit fastueux d'un prince qui s'était promené dans une partie de l'Asie, et qui, de retour avec ses armées et ses vaisseaux dans la mer Rouge, a voulu conduire encore ses étendards vainqueurs sur une partie des territoires éthiopiens et homérites, pour consigner le tout sur les pierres d'Adoulis, avant de remonter au nord, soit vers le port de Bérénice, soit vers le golfe de Suez dit encore d'Héroopolis, plus voisin de Memphis et d'Alexandrie.

Nous apporterons plus loin les commentaires et explications de Cosmas, de Vivien de Saint-Martin et de P. de Lagarde sur les noms de pays contenus dans cette longue énumération du conquérant, qui ne nous semble pas exempte de vaine gloire. Nous

ns entendu naguère un prince nègre, Behanzin, roi du Daey, se vanter d'avoir soumis quarante-deux royaumes en lques semaines. Était-ce ainsi, peut-être, qu'opérait le fils

de Philadelphe, et qu'à défaut de journaux, il rédigeait ses bulletins sur la pierre? Dans la crainte, d'ailleurs, que nous ne puissions le suivre dans ses marches triomphales à travers tant de contrées, de montagnes abruptes et de neiges éternelles, il prend soin de nous dire que tantôt il a marché en personne, et tantôt il a envoyé les autres combattre et se faire tuer pour lui. Il nous est permis de croire que le *missis legatis* a été de beaucoup le plus usité de ses moyens militaires.

Quoi qu'il en soit de nos suppositions au sujet du plan tactique de ce conquérant, nous allons parcourir le texte entier, depuis *post hæc viriliter agens*, jusqu'à la fin du récit. Le commencement de l'inscription, c'est-à-dire la relation des victoires asiatiques nous a paru devoir être mise à part, sauf en ce qui regarde le caractère du style, et l'on verra, tout à l'heure, l'importance de cette réserve. Examinons donc, d'abord, si l'ensemble et les détails de la seconde partie s'opposent à ce qu'on l'attribue au Ptolémée, auteur incontesté de la première.

Le conquérant est dans la baie d'Adoulis. Or, cette baie, ainsi que celle d'Ela sa voisine, était un port connu des Grecs (Strabon, lib. XVI). C'était, en outre, comme Massauah aujourd'hui, le débouché naturel des habitants des plateaux intérieurs. C'est pourquoi la conquête commence par les gens de Gazè, d'Agamè et de Siguen.

Pour le mot « Gazè », pas de difficulté. C'est le terme générique des populations Ghéez. Ce mot veut dire libre et noble; il a toujours été revendiqué comme un titre légitime par les habitants du Tigré et par quelques tribus voisines du nord de l'Abyssinie.

Nous retrouvons ensuite des noms de peuples limitrophes du Tigré au sud et à l'ouest, Tiama, Agamè, Athagaous, Semenè, Angabè, Atalmo et Bega, peut-être Bogo : avec très peu de changements, ces noms sont parvenus jusqu'à nous. Il faudrait dire, cependant, que si Angabè est devenu Ankober, le géographe de l'état-major gréco-égyptien aura tracé sa carte avec trop de hardiesse. Quelques-uns de ces termes géographiques placés en marge, tout d'abord, sont entrés dans le texte lui-même. B. de Montfaucon en avait fait la remarque avant P. de Lagarde (*loc.*

cit., 141 et seq.). Mais ces explications de Cosmas ou de quelques-une de ses copistes ne font pas tort au texte de l'inscription : on sent que, tous, ils connaissaient très bien cette partie de la géographie africaine, et qu'au besoin une faute commise par l'un eût été relevée par les autres.

Après les Bega, Bogos ou Bedjas, que nous retrouvons tout autour du Tigré et de l'Amharah, viennent les Tangaïtes. Un fait constant, c'est que les vieilles cartes nous parlent du pays de Tanga ou Takka, nom qui se retrouve encore sur celle de Gottberg, dressée en 1866, et dont la position est nettement indiquée sur le Mareb, un des affluents de l'Atbara au nord du Tigré. Ces Takaïtes ou Tankaïtes étaient limithrophes de la Nubie, c'est-à-dire, de la grande île de Méroë, soumise de bonne heure au sceptre des Ptolémées, comme l'attestent les ruines de Chendi et d'Assour, monuments incontestables d'une civilisation gréco-égyptienne. Nous comprenons très bien, alors, que le conquérant, dans le but de faire communiquer les populations du sud avec celles du nord, jusqu'au delà des cataractes, ait fait ouvrir des chemins pour les Tankaïtes et les autres : *pedestrem viam paravi a regni mei locis usque ad Ægyptum.* L'empire de ce conquérant devait être autre chose, en effet, que l'Égypte et la Nubie, devenues de simples provinces, et soumises comme les autres à une viabilité qui probablement, sauf deux ou trois lignes principales, n'est pas sortie de la tête des ingénieurs d'Évergète, pour s'appliquer sur les terrains arabes ou éthiopiens.

Mais d'où vient que le nom d'Axoum ne se trouve pas dans l'énumération fastueuse du vainqueur ? pour la raison toute simple qu'Axum ou Axoum ou Acsoum n'existait pas encore. Nous retrouvons, tout auprès de son emplacement, le nom d'Awa ou Aoua devenue la moderne Adoua, à cinq lieues environ de l'ancienne capitale du Tigré. La pierre d'Adoulis qui mentionne l'une aurait aussi parlé de l'autre, si Axoum avait existé déjà comme cité. Nous savons seulement que Strabon (lib. XVI), connaissait un grand marché situé sur le plateau tigréen, auquel on accédait péniblement, en partant de la baie d'Adoulis ; mais nous ignorons tout à fait si, dans le 1er siècle, au temps de

Strabon, la ville d'Axoum était réellement fondée, ou si elle possédait un nom de quelque notoriété.

Continuons l'examen du texte, dans le but spécial qui a été dit ci-dessus. Après les Tankaïtes, viennent les gens ou les pays d'« Anninè et de Metinè. » On trouve, aujourd'hui, une localité du nom de « Méta » dans le Godjam, non loin du lac Dembea. S'il s'agit d'elle sur la pierre d'Adoulis, il faut avouer que le descripteur passe un peu rapidement du Tigré au sud de l'Amharah, car le Godjam est par le 10° ou 11° de latitude nord. Il n'est pas impossible, cependant, que l'on ait omis, entre le 16° et le 11°, les pays ou localités situées dans les territoire si difficiles des Agous et des tribus du Samène. Nous sommes décidément dans le sud de l'Éthiopie, puisque voici le pays de « Sesea ou Saso », que la plupart des auteurs ont identifié avec le Shoa actuel

Le pays des razzias de Ptolémée était celui de l'encens et de l'or, terre des Somalis et des Kaffis, au sud et à l'est du Shoa, C'est pourquoi l'inscription nomme les Rhaouses, qui étaient peut-être les ancêtres des modernes Harrars, à moins qu'ils ne fussent les Agows, Hagaous eux-mêmes émigrés des bords de l'Atbara, dans son cours moyen, jusqu'aux plateaux brûlants de l'Enaria et du pays des Gallas méridionaux, voisins des Somâlis.

La moderne Zeilah se trouve nettement indiquée, si nous la faisons identique avec Sôlatè ou Zôlatè, et nous sommes d'avis que les anciens géographes se rencontrent en ce point avec les modernes, puisque le conquérant charge les gens de ce pays de surveiller toute la région maritime. Ptolémée, le géographe, la place au même endroit (lib. I, c. VII). Mais, avant qu'il fût question de Solate ou de Zeilah, il avait placé Rhaeda, qu'il semble localiser dans le pays des Rhaousôn, sur la côte occidentale (?) de la mer Rouge. Il est dans son droit, si cette Rhaeda, comme on le suppose, ne fait qu'une ville avec Hodeïda ; mais soyons circonspects, et ne traversons pas trop tôt la mer Érythrée.

Le conquérant, d'ailleurs, nous indique très bien le passage de ses armées de la rive africaine à celle de l'Arabie, quand il cite les

Arabites et les Kinédocolpites, en même temps que les Sabéens bien que très éloignés de Leukè-Kômè. Ce grand « village blanc » fut, assure-t-on, l'origine de la ville moderne d'Haoura, sur les bords maritimes du golfe, mais fort au-dessus de l'antique Saba ou Sjaba, dont la capitale, à cette époque, était Mareb, illustre par ses ruines splendides, où les voyageurs et les savants semblent devoir moissonner un jour à loisir. Quant aux Kinédocolpites, c'étaient les habitants d'une petite baie voisine d'Haoura que des cartographes modernes appellent Kindo-Kalb du nom de deux tribus. Une remarque facile à faire, c'est que, par l'effet des migrations communes aux uns et aux autres des riverains de la mer Rouge dans sa partie méridionale, le nom de Saba se retrouve dans plusieurs localités, chez Agatharchide et Artémidore (Müller, *Geog. min.*). Une entre autres est mentionnée, non loin du port d'Elea et nous sommes ainsi fondé à conjecturer que l'ancienne Saba était devenue, dans les temps modernes, Sawah. Ajoutez la consonne de dérivation, et vous avez alors M'Sawah, qui serait le Massauah d'aujourd'hui ; mais prenons garde de pousser trop loin les rapprochements de prononciation.

Après ces détails, l'auteur ou inspirateur de l'inscription rend grâces à Arès ou Mars, qu'il nomme son père, comme il le répétera vers la fin. H. Salt, qui a remarqué dans l'inscription d'Axoum les mêmes ambitions généalogiques, y trouve une raison plausible d'attribuer cette partie de la pierre d'Adoulis à quelque ancêtre d'Aeizanas, nommé en tête du granit d'Axoum, lequel revendique aussi pour lui-même la paternité de Mars. Nous n'en sommes pas aussi convaincu que l'illustre voyageur anglais. Les princes et conquérants d'origine hellénique s'attribuaient pour pères tous les dieux de l'Olympe, fils de Jupiter, et nous avons déja vu que les Ptolémées, dans la première partie de l'inscription d'Adoulis, se flattent de descendre du maître de l'Olympe par Hercule, Bacchus et les autres. Arès ou Mars était pour le moins un oncle authentique. Un peu plus bas, Neptume (Poseidôn) est nommé comme dieu tutélaire des marins, et c'est à lui, comme aux autres dieux, que le monument est élevé dans la baie de Zullah. Que faut-il de plus pour recon-

naître, ici, la main et les idées d'un Hellène, beaucoup plus que l'initiative d'un Barbare, lequel eût balbutié à peine des noms héroïques, mieux connus chez les Nubiens que chez les peuples du Mareb et du Takazzé, imbus depuis longtemps peut-être des idées sémites, concurremment avec celles des fétichistes des bords occidentaux du Nil, et du pays des Gallas ?

Pour qui sait distinguer une page grecque de la bonne époque d'avec une page de la décadence, surtout chez les voisins de l'ancien monde hellénique, le doute ne semble pas permis au sujet de l'identité complète du style, entre la seconde et la première partie de l'inscription d'Adoulis. Le tour est le même : clair, élégant, classique, avec un peu d'emphase du commencement à la fin. On verra quelle différence existe, sous ce rapport, entre les textes copiés par Cosmas, en 520 ou 522, et ceux transcrits par Henri Salt, à deux reprises, dans les relations de son double voyage de 1805 et de 1810.

III

H. Salt, secrétaire à cette époque de lord Valentia, ne fait pas seulement la leçon à Cosmas ; il prend souvent à partie Bruce, son compatriote, et le blâme d'avoir lu le nom du « roi Ptolémée » sur la base d'une colonne, à Axoum, tandis que, d'après lui, H. Salt, les termes rapportés en grec par Bruce étaient simplement un groupe de caractères éthiopiens et homérites, presque impossibles à lire et à comprendre (vol. II, p. 178 et seq.). Quoi qu'il en soit de la querelle avec Bruce, souvent renouvelée par H. Salt, donnons, sans plus tarder, le texte de la pierre ou granit d'Axoum.

C'est du grec lapidaire, à moitié fruste, que Henri Salt a lu, et non sans peine, sur le basalte d'Axoum. Il a dû revenir à plusieurs fois pour reconnaître la réalité et l'orthographe des mots et des caractères. Le temps avait usé la plus grande partie des lettres-chiffres que nous donnons néanmoins, d'après Salt, et que l'on peut remplacer, comme l'a fait Th. Lefèvre, par des points ou des étoiles. Nous transcrivons aussi en lettres grecques

capitales, les majuscules d'aspect un peu barbare que H. Salt nous a conservées dans l'atlas joint à ses volumes (Dabo, libraire, quai des Augustins, 49, Paris, 1816).

Inscription de la pierre d'Axoum.

ΑΕΙΖΑΝΑC · ΒΑCΙΛΕΥC · ΑΖΩΜΙΤΩΝ ·
ΚΑΙ · ΟΜΗΡΙΤΩΝ · ΚΑΙ · ΤΟΥ · ΡΑΕΙΔΑΝ · ΚΑΙ · ΑΙΘΙΟ-
ΠΩΝ · ΚΑΙ · CΑΒΑΕΙΤΩΝ · ΚΑΙ · ΤΟΥ · CΙΛΕΗ · ΚΑΙ · ΤΟΥ
ΤΙΑΜΩ · ΚΑΙ · ΒΟΥΓΑΕΙΤΩΝ · Κ · Το · ΚΑΕΟΥ ·
ΒΑCΙΛΕΥC · ΒΑCΙΛΕΩΝ · ΥΙΟC · ΘΕΟΥ · ΑΝΙΚΗΤΟΥ ·
ΑΡΕΩC · ΑΤΑΚΤΗCΑΝΤΩΝ · ΚΑΤΑ · ΚΑΙΡΟΝ · ΤΟΥ ·
ΕΘΝΟΥC · ΤΩΝ · ΒΟΥΓΑΕΙΤΩΝ · ΑΠΕCΤΙΛΑΜΕΝ ·
ΤΟΥC · ΗΜΕΤΕΡΟΥC · ΑΔΕΛΦΟΥC · CΑΙΑΖΑΝΑ ·
ΚΑΙ · ΤΟΝ · ΑΔΗΦΑC · ΤΟΥΤΟΥC · ΠΟΛΕΜΗCΑΙ ·
ΚΑΙ · ΠΑΡΑΔΕΔΩΚΟΤΩΝ · ΑΥΤΩΝ · ΥΠΟΤΑ-
ΖΑΝΤΕC · ΑΥΤΟΥC · ΗΓΑΓΟΝ · ΠΡΟC · ΗΜΑC ·
ΜΕΤΑ · ΚΑΙ · ΤΩΝ · ΘΡΕΜΜΑΤΩΝ · ΑΥΤΩΝ ·
ΒΟΩΝΤΕ · ϟ · ΡΙΒ · ΚΑΙ · ΠΡΟΒΑΤΩΝ · ϩCΚΔ · ΚΑΙ ·
ΚΤΗΝΩΝ · ΝΩΤοΦοΡΩΝ · ΘΡΕΨΑΝΤΕC · ΑΥ-
ΤΟΥC · ΒΟΕCΙΝ · ΤΕ · ΚΑΙ · ΕΠΙ · CΙΤΜΩ · ΑΝΝΩΝ · ΠΟ-
ΤΙΖΟΝΤΕC · ΑΥΤΟΥC · ΖΥΤΩΤΕ · ΚΑΙ ΟΙΝΩ · ΚΑΙ ·
ΥΔΡΕΥΜΑCΙΝ · ΠΑΝΤΑ · ΕΙC · ΧΟΡΤΑCΙΑΝ · ΟΙ-
ΤΙΝΕC · ΗCΑΝ · ΤΟΝ · ΑΡΙΘΜΟΝ · ΒΑCΙΛΙΚΟΙ · ΕΖ ·
CΥΝ · Τω · ΟΧΛω · ΑΥΤΩΝ · ΤΟΝ · ΑΡΙΘΜΟΝ ·
Χϩ · ΑΝΝΩΝΕΥΟΜΕΝΟΙ · ΚΑΘ · ΕΚΑCΤΗΝ ·
ΗΜΕΡΑΝ · ΑΡΤΟΥC · CΙΤΙΝΟΥC · Μ Β Β · Κ ·
ΟΙΝΟΝ · ΕΠΙ · ΜΗΝΑC · Υ · ΑΧΡΕΙC · ΟΥ · ΑΓΑΓΟΥCΙΝ ·
ΑΥΤΟΥC · ΠΡΟC · ΗΜΑC · ΤΟΥC · ΟΥΝ ·
ΔΩΡΗCΑΜΕΝΟΙ · ΑΥΤΟΙC · ΠΑΝΤΑ · ΤΑ · ΕΠΙ-
ΤΗΔΙΑ · Κ · ΑΜΦΙΑCΑΝΤΕC · ΑΥΤΟΥC · ΜΕΤΟΙ-
ΚΗCΑΜΕΝ · (Κ ·) ΚΑΤΕCΤΗCΑΜΕΝ · ΙC · ΤΙΝΑ ·
ΤΟΠΟΝ · ΤΗC · ΕΜΕΤΕΡΑC · ΧΟΡΑC · ΚΑΛΟΥ-
ΜΕΝΟΝ · ΜΙΤΤΙΑ · Κ · ΕΚΕΛΕΥCΑΜΕΝ · ΑΥ-
ΤΟΥC · ΠΑΛΙΝ · ΑΝΝΩΝΕΥΕCΘΑΙ · ΠΑΡΑCΧΟΜΕΝΟΙ ·
ΤΟΙC · ΕΖΑCΙΝ · ΒΑCΙΛΕΙCΚΟΙC · ΒΟΑC · ΜC · ΥΠΕΡ-
ΑΕ · ΕΥΧΑΡΙCΤΙΑC · ΤΟΥ · ΕΜΕ · ΓΕΝΝΙCΑΝ-
ΤΟC · ΑΝΙΚΗΤΟΥ · ΑΡΕΩC · ΑΝΕΘΗΚΑ · ΑΥΤΩ ·
ΑΝΔΡΙΑΝΤΑ · ΧΡΥCΟΥΝ · (ΕΝΑ ·) Κ · ΑΡΓΥΡΑ-
ΙΟΝ · ΕΝΑ · Κ · ΧΑΛΧΟΥC · Γ · ΕΠ · ΑΓΑΘω.....
.....

En examinant le fac-similé qui se trouve dans l'atlas et les planches de H. Salt, on voit que l'inscription a été mutilée vers la fin. C'est ici une nouvelle « brisure », ainsi que dans le *marmaron* de Cosmas ; mais, comme le texte gravé sur le granit d'Axoum est d'une seule pièce et ne permet pas de division, cette brisure n'a d'autre inconvénient que de supprimer quelques expressions finales, dont la perte n'est peut-être pas aussi considérable qu'on l'imaginerait de prime abord.

Avant d'aborder certaines questions historiques et géographiques qui se rattachent au texte de la pierre d'Axoum, il nous semble utile et commode pour le lecteur, de lui donner la traduction de H. Salt lui-même, c'est-à-dire celle qui a été faite sur l'anglais de Salt par P.-F. Henry (vol. II, page 185).

(Nous) Aeizanas, roi des Axomites et des Homérites et de Raeidan et des Éthiopiens et des Sabéens et de Zeyla et de Tiamo et des Boja et des Chaeou, roi des rois, fils du dieu, l'invincible Mars — s'étant révoltée en une occasion, la nation des Bojas, nous avons envoyé nos frères, Saïazana et Adephas pour faire la guerre contre eux, et à leur réduction, (nos frères) après les avoir soumis, nous les ont amenés avec leurs familles, leurs bœufs**** et leurs moutons**** et leurs bêtes de somme. Les nourrissant avec la chair des bœufs et leur donnant une provision de pain et leur fournissant à boire de la bière et du vin et de l'eau en abondance. Eux (les prisonniers) étaient au nombre de six chefs, avec leur multitude au nombre de*** leur faisant chaque jour du pain de gâteau de froment*** et leur donnant du vin pour des mois, jusqu'au temps où ils nous les amenèrent. En conséquence, leur fournissant toutes choses convenables et vêtements, nous les avons forcés à changer leur domicile et les avons envoyés en certain lieu de notre pays appelé Matmak ou Miltla (peut-être Méta), et nous avons ordonné qu'ils fussent pourvus de pain, fournissant à leurs six chefs bœufs****. En témoignage de reconnaissance, à celui qui m'a engendré, l'invincible Mars, je lui ai dédié une statue d'or et une d'argent et trois d'airain pour le bien.....

On remarquera aisément que cette traduction est un mot à mot assez exact, mais peu précis. Les chiffres y sont omis et indiqués par des points ou des étoiles. Dans le fac-similé que

nous avons sous les yeux et qui est l'œuvre de H. Salt, nous lisons cependant quelques lettres numériques ; mais, somme toute, le traducteur a aussi bien fait de négliger des quantités impossibles à préciser. Le mot *achreis* semble avoir été passé, à moins qu'on ait lu *mechris* ; ce terme, probablement, indique une peuplade ou simplement la manière d'être de ces vaincus *achreis*, « inutiles » ; ce détail mérite peu qu'on s'y arrête. H. Salt avoue lui-même, comme je l'ai dit, qu'une partie de l'inscription semble effacée, tout d'abord, et que c'est en y regardant de plus près, qu'on arrive à la lire telle qu'il l'a transcrite (*loc. cit.*, p. 184 et seq.). Nous avons remplacé le « Taguié » de la traduction Henry par « Chaeou », qu'on peut aussi écrire Kaeou, vu que dans le texte donné par Salt, il y a *tou Kaeou*.

Le voyageur anglais et ses compagnons aperçurent d'autres caractères sur la face postérieure du bloc de granit et n'essayèrent pas de les déchiffrer, car Salt nous assure qu'à première vue ils lui semblèrent être des caractères éthiopiens, bien qu'ils ne lui offrissent aucun sens acceptable. Le missionnaire Sapeto et le voyageur Ruppel essayèrent plus tard de déchiffrer cette nouvelle inscription, mais sans beaucoup de succès. Ils réussirent mieux pour quelques autres et, notamment, pour celle qui nous parle du roi Tazéna, lequel se proclame « un homme d'Alen ». Peut-être voulait-il se donner pour un descendant plus ou moins bâtard des Grecs égyptiens. Théophile Lefèvre nous fournit tous ces détails dans ses volumineux récits (*Voy. en Abyss.*, t. IV, p. 431 et seq.). C'est encore lui qui nous fait remarquer avec soin, que la pierre de H. Salt ne se trouve pas dans Axoum même, mais tout auprès et sur la route qui mène à Dâmo. On suppose que ce Dâmo est le nom moderne du Tiamo

es inscriptions.

lé (Axoum), dit encore Th. Lefèvre (*loc. cit.*), est le ui offre quelques traces du passage des Ptolémées artie de l'Afrique. » Le voyageur français aura été me tant d'autres, du caractère gréco-égyptien des mites, et c'est pourquoi il aura songé aux Ptolénnèrent un si grand essor à l'architecture et à la

statuaire, depuis l'île de Chypre et la Cyrénaïque, jusqu'à la Nubie et au Tigré. Lefèvre ne paraît pas avoir songé aux remarques de Bruce sur un certain soubassement de colonne où le célèbre voyageur écossais affirme avoir lu : Πτολεμαίου βασιλεως. Il aura été impressionné par les dénégations de H. Salt, toujours empressé à contester ou à atténuer les découvertes de son prédécesseur. « Bruce a cru voir, mais il n'a rien vu, car moi, Henry Salt, j'ai couru sur ses traces et n'ai rien découvert » (H. Salt, *loc. cit.*, vol. II, p. 181 et seq.). On irait loin avec cette méthode et cette assurance de soi-même. Th. Lefèvre dit simplement : « Sur les côtés (du temple principal) sont plusieurs fragments épars, entre autres un ornement qui devait faire partie d'une frise de l'ancien temple, et deux tronçons de piliers tout à fait identiques à ceux que nous trouvâmes plus tard à Adoulis. » H. Salt remarque, lui aussi, que la baie d'Adoulis était pleine de ruines du même genre, qu'un habitant lettré de Massauah les lui avait signalées comme moins nombreuses qu'autrefois, et qu'en dépit des recherches les plus minutieuses, faites par ses compagnons, rien, parmi ces pierres, ne révéla la présence antique du monument et des inscriptions attestées par Cosmas. (H. Salt, *Voy. en Abyss.*, t. I, p. 178 et seq. Paris, Magimel, 1816.)

Il est temps de revenir à l'inscription grecque d'Axoum, pour savoir quel était ce prince Aeizanas et apprécier la valeur historique de ses affirmations.

Nous savons, par une lettre de l'empereur Constance, datée de 356, et adressée aux rois Aïzanas et Saïzanas, en faveur de Théophile l'Indien, missionnaire ardent de l'arianisme, que ces deux princes, ainsi que le troisième, Adéphas, nommé dans l'inscription, vivaient vers le milieu du IVe siècle. Un premier missionnaire, saint Frumence, avait déjà passé par le Tigré et par l'Éthiopie du nord. C'était pour modifier sa prédication et atténuer l'influence de saint Athanase, inspirateur de saint Frumence, que Théophile l'Indien était envoyé e
aux rois d'Axoum (voir Philostorge, II
n° 31. — Baronius, *Ann.*, 356. — P
Ludolf, *Comment.*, l. III, n°s 14 et se

Si, comme le veut avec raison Ludolf, nous devons identifier Aïzanas, Saïzanas et Adephas avec Abreha ou Abraham et Atsbeha, ou bien encore avec Elasan ou Elaisan de la grande chronique d'Axoum (voir encore V. de Saint-Martin, *Journal asiatique*, 1863, octobre), il nous faut accorder à l'un ou à l'autre de ces rois frères un règne assez long, divisé entre deux périodes principales : la première, dans laquelle, alliés des Gréco-Romains, ces princes n'auraient pas encore embrassé le christianisme ; la seconde, dans laquelle, devenus chrétiens et baptisés à la suite de la prédication de saint Frumence, ils auraient été sollicités par Constance, fils de Constantin, d'accueillir Théophile l'Indien, et d'écouter ses leçons. Nous pensons que le roi Aïzanas fit graver l'inscription rapportée ci-dessus, plusieurs années avant de se convertir à la foi chrétienne, puisque, sur cette pierre de granit, il se proclame fils de Mars l'invincible, et déclare être redevable à ce dieu de ses nombreuses victoires.

Les noms des peuples cités n'ont rien de nouveau. Nous les connaissions déjà par la deuxième partie de l'inscription d'Adoulis, sauf celui de Καζου ou « Kasou », que nous avons déjà signalé et qui s'appliquerait peut-être au Choa, car l'énumération de ces peuples est donnée d'une façon rapide, sommaire, et l'on y passe du nord au sud en toute facilité.

Remarquons, toutefois, les dénominations différentes d'Axomites et d'Homérites, usitées chez quelques auteurs du temps pour distinguer les Éthiopiens d'Afrique de ceux d'Arabie. Il y a donc ici comme un double emploi avec les termes d'Éthiopiens et de Sabéens qui suivent. Le roi victorieux voulait, apparemment, se faire bien comprendre des Grecs et des Romains, sans diminuer l'emphase de ses récits. Notons encore les trois noms : « Tiamo, Zeyla et Bedja ». Si Tiamo est le même que Dâmo dans le voisinage des ruines d'Axoum, on voit à quelle distance nous emporte le vainqueur quand il mentionne Zeyla, ville située sur le bord de la mer et qu'il nous faut revenir avec lui vers Boga ou Bedja, soit dans le Tigré, soit aux environs du Begameder, près du lac Tsana ou Dembea. Mais on sait très bien que les peuples d'Afrique, ainsi que plusieurs autres, ne se gênent

pas pour répéter le même nom dans les familles et les localités.

Tout nous oblige donc d'attribuer l'inscription d'Axoum au prince dont elle porte le nom dans son préambule, alors même que ce prince ne connût pas encore saint Frumence, ou qu'il l'eût apprécié déjà, mais sans vouloir quitter le paganisme et suivre ceux de ses sujets qui avaient demandé le baptême. La lettre de l'empereur Constance, dont Athanase nous est un solide témoin, atteste, à cette époque, les succès de la prédication de Frumence. (*Apologie*, n° 31. — Baronius, *Ann.*, 356.)

Nous n'insisterons pas sur le style qui est celui d'une cour barbare, avec un léger vernis d'hellénisme. Quelle différence entre cette langue et celle de l'inscription d'Adoulis tout entière ! S'il fallait un terme de comparaison pour le texte attribué à Aïzanas, nous apporterions l'inscription en grec barbare trouvée, près de Chendi, par le voyageur Cailliaud, œuvre d'un prince nubien du vi^e^ siècle, appelé Silcon, vainqueur des Blemmyes et autres tribus de la montagne ou de la plaine. (Cailliaud, vol. III, p. 378. — Voir encore dans le *Journal des Savants*, 1825, les travaux de Letronne sur cette inscription de Silco). Cailliaud avait rencontré cette page lapidaire à Qualabché, non loin de l'antique Talmis. Nous sommes, ici, dans la Nubie voisine de l'Éthiopie tigréenne, et c'est là (c. XLII) que notre voyageur a noté la situation d'une ville « Djambela », non loin de « Singué ou Sigué », dénominations qui se trouvent être les mêmes que celles inscrites dans la deuxième partie de la pierre d'Adoulis. Disons enfin, pour ceux qui auraient oublié les travaux de Cailliaud et ses conclusions, quelle part il fait à d'Anville dans les progrès de la géographie moderne, et celle qu'il accorde aux Nubiens éthiopiens dans la civilisation qui fleurit chez eux, et qui fut distincte de l'apport fourni par les pharaons et les Ptolémées, pour le développement de la statuaire et de l'architecture.

Ludolf, qui savait tant de choses, semble pourtant ignor
cription de Salt et celle d'Adoulis. Son ami, le savant mo
goire, ne lui aura rien dit, très probablement. Ludolf n
soin, toutefois, que Pline et Strabon n'ont pas prononcé

d'Axoum ni celui des Axoumites, mais que Ptoléméc en a fait mention dans son livre VI, chapitre viii (Ludolf, *Comment.*, lib. I, n° 21, p. 67 et 68).

Malgré le silence de Grégoire et des auteurs ou chroniqueurs éthiopiens que Ludolf connaissait aussi bien que nous, le savant auteur de l'*Histoire d'Éthiopie* et des *Commentaires* était trop familier avec les relations des missionnaires portugais pour passer sous silence la page de Mendez, le patriarche, sur Axoum et ses ruines encore splendides au xvr[e] siècle. *Mihi visa sunt*, dit Alph. Mendez, *mausolea antiquorum regum. Non procul abhinc erectum est saxum tribus cubitis latum, insculptum litteris partim græcis, partim latinis, sed temporis injuriâ exesis.* On comprend mieux alors la peine que Salt se donna pour retrouver une partie de ces caractères rongés par le temps. Quant au mélange de ces lettres grecques et latines que note en passant Mendez, nous savons qu'en ce qui concerne les majuscules lapidaires, plusieurs de ces lettres ont été communes aux alphabets grecs et latins. (Voir Ludolf, p. 251 et 252, n[os] 46 et 47 de son *Commentaire*. Zunner et Jacquet, Francfort-sur-le-Mein, 1681-1693.)

Pour en finir avec ce nom d'Axoum, qui revient si souvent dans ces pages, nous avons recherché si, par hasard, l'étymologie du mot serait indifférente à l'histoire de la ville et du pays.

Bruce, à la vérité, a trouvé quelques rapports entre Axoum et les Hycsos ou Hycsous. Ce dernier terme signifiait pasteurs ou brigands armés; Axoum ou Hacsoum se rapprocherait alors, comme pays ou localité, de la signification des bandes qui l'ont infesté ou conquis, à des époques mal déterminées.

Mais nous trouvons, chez les Berbères, un sens tout autre du mot Axoum. C'est « viande, chair », que ce terme signifie. Or, nous savons très bien que la langue berbère a toujours eu des rapports intimes avec la langue copte et nubienne. Nous voici amenés alors aux festins homériques (*Il.*, I, 424) célébrés en

ıx remarques de Strabon et d'Hérodote (III, 18), signa-
.ut et relatives aux marchés où les montagnards voi-
ılis vendaient toute sorte de viandes aux étrangers.
qui fut plus tard Axoum, aurait été, dans ce cas, la

boucherie principale de ces contrées, et son origine se perdrait, en toute vérité, dans la nuit des temps.

IV

Ceux qui s'en tiendraient encore, malgré le texte entier de Cosmas, au sentiment de H. Salt, qui est celui de V. de Saint-Martin et de plusieurs autres, ne seront pas fâchés de trouver, ici, une page ou deux du principal champion de l'Anglais Salt. Nous les tirons du *Journal asiatique* de 1863 et d'un autre travail du même V. de Saint-Martin sur l'*Histoire de la Géographie*, page 236. Paris, 1873.

Mais, auparavant, nous ferons observer que Salt et V. de Saint-Martin se sont privés d'un puissant moyen d'information et de contrôle, en paraissant ignorer ce que Cosmas nous a fait connaître de ses observations, en dehors de l'inscription elle-même. Cette omission a été sans doute involontaire ; mais nous n'avions garde de la commettre, à notre tour, puisque nous nous serions privé, par là, de notre meilleure arme de discussion et de critique.

Voici comment s'exprime Vivien de Saint-Martin :

L'inscription d'Adoulis est au nombre des monuments épigraphiques les plus célèbres et le plus souvent reproduits ; mais l'importance qu'on y avait attachée n'a longtemps reposé que sur une erreur matérielle, alors que, trompés par l'assertion de Cosmas, les savants croyaient trouver dans l'inscription un témoignage formel de la conquête de l'Éthiopie par le troisième des Ptolémées. On sait par quelle heureuse inspiration, ou plutôt par quelle induction naturelle, après la découverte qu'il avait faite dans les ruines d'Axum d'une inscription grecque, tout à fait analogue à celle de Cosmas, Salt fut conduit à distinguer, dans le monument adulitique, deux parties qu'on avait jusqu'alors confondues et qui n'ont entre elles rien de commun que leur juxtaposition : une courte inscription commémorative des conquêtes de Ptolémée Évergète en Asie, et une inscription beaucoup plus longue, où sont racontées les expéditions d'un roi éthiopien au voisinage de ses propres États et de l'autre côté du golfe Arabique. Cette distinction, dont la justesse frappa tous les yeux dès qu'elle fut signalée, en même temps

qu'elle rend au monument son vrai caractère et qu'elle en fait disparaître les difficultés historiques, lui donne aussi une importance toute nouvelle.

Avant l'heureuse distinction aperçue par Salt, on se trouvait fort en peine de concilier l'époque relativement récente de la fondation d'Adulis avec celle que l'on était dans la nécessité d'attribuer à l'inscription de Cosmas ; et cette difficulté était assez grave pour que des critiques eussent été jusqu'à nier l'authenticité même de l'inscription (tels que Buttmann et Niebuhr).

On a vu de quelle manière nous avons répondu à cette difficulté, en citant le passage de Strabon relatif aux *loca ignobilia*.

Artémidore et Agatharchide (Müller, *Geog. min.*, IIIe et IIe siècle av. J.-C.) semblent ignorer le nom même d'Adoulis dans l'énumération des ports, des forteresses, des îles et des promontoires de la côte occidentale.

Pline, Ptolémée et l'auteur du Périple (Müller), qui florissaient de 70 à 100, semblent être les premiers qui aient mentionné ce nom d'Adoulis.

Mais ce nom, ignoré des géographes de la Grèce, devait être connu des riverains et cela suffit à notre thèse.

Voyons, maintenant, ce que dit V. de Saint-Martin au sujet de Cosmas, dans son *Histoire de la Géographie*, page 236 :

... Cosmas était un marchand égyptien qui avait fait, comme tel, dans le premier quart du VIe siècle, un ou plusieurs voyages aux ports de l'Inde, mais qui embrassa plus tard la vie monastique, à ce qu'il paraît, et qui écrivit alors son *Livre des chrétiens*, comme il l'intitula, avec la ferveur du néophyte et la profonde ignorance d'un esprit inculte. Cosmas ne se contente pas de repousser avec la plupart des Pères de l'Église, la doctrine des antipodes comme absurde et impossible ; il ne se borne pas à représenter la terre comme une surface plane longue de 400 journées ou stations (*mansiones*, μονάι), chacune de 30 milles et larges de 200 journées ; il prétend expliquer la forme du monde par sa comparaison avec l'arche sainte de Moïse, et la cause de la succession des jours et des nuits par l'interposition d'une grande montagne derrière laquelle le soleil disparaît chaque soir. Et, cependant, il y a deux

hommes en Cosmas. Avant le moine, il y a le voyageur. Le voyageur dit ce qu'il a vu et recueilli en Éthiopie et dans l'Inde jusqu'à Siélédibe (Ceylan); et ses remarques sur les pays, les habitants et les productions sont souvent bonnes à recueillir. Ne lui devrait-on que la célèbre inscription d'Adulis, monument précieux pour l'histoire et la géographie du royaume d'Axoum (l'Abyssinie actuelle), et que la copie qu'il en a faite a seule sauvé de l'oubli, cela suffirait pour le faire absoudre de sa *Topographie chrétienne*.

Voyez ausssi le *Nord de l'Afrique dans l'antiquité*, du même auteur, page 224.

Nous ne voudrions pas revenir sur les observations capitales de Cosmas, au sujet du μάρμαρον βατανίτου, de sa brisure si peu considérable, de la *sella* sur laquelle, d'après Cosmas, la longue pierre de basalte devait reposer et sur les lignes grecques qui allaient de l'une à l'autre, ὡς ἐξ ἀκολουθίας, — *quasi ex und serie*, traduit Montfaucon. Mais pourtant, quand on se nomme Vivien de Saint-Martin, a-t-on le droit d'ignorer cette page de Cosmas, ou de la négliger comme chose de peu d'importance?

Salt a rendu hommage, lui aussi, à la conscience et à l'étude perspicace de Cosmas, dont il cite en grec une page entière, dans le deuxième volume de son *Voyage en Abyssinie*. C'est à l'occasion du rhinocéros à deux cornes, animal traité de fabuleux jusqu'à la relation faite par Sparmann de son voyage au ca
Espérance. Cosmas a très bien vu la bête et très bie
nom que les Éthiopiens lui donnaient ἄρου ἢ ἄρισι
fait, ce nom, presque le même, se trouve dans la la
arouèharis, διαύνοντες τὰ δεύτερον ἄλφα, dit Cosme
loc. cit., p. 190 et la *Topographie chrétienne* de C
B. de Montfaucon, p. 334.)

Nous avouons les grosses erreurs astronomique
phiques de Cosmas, qui étaient celles du temps. On av
travaux d'Hipparque, de Strabon, de Pomponius, de
des autres. On considérait la croyance aux antipode
possible et chimérique, surtout dans le monde chréti
Saint-Martin fait remarquer à cette occasion que, pa
de l'Église, saint Augustin est peut-être le seul

traité avec dédain, dans son ouvrage de *La Cité de Dieu*, livre XVI, chapitre IX, la question des antipodes habités [1]. Mais, si Cosmas était trop de son époque, dans ses idées sur la non-sphéricité terrestre, il se rendait très bien compte de ce qu'il avait vu dans ses différents voyages, et nous ne craignons pas d'abuser de la patience de nos lecteurs, en donnant quelques extraits de ses excursions terrestres ou nautiques et de sa manière d'observer dans les passages suivants de la *Topographie chrétienne*. N'oublions pas, surtout, que le digne et savant homme a voyagé dans la mer des Indes, dans le golfe Persique et jusqu'à l'île Ceylan (Siélédiba), à l'est ; qu'il connaît très bien le pays Zing (Zanguebar) et le rentrant de la côte africaine, dans le sens du sud-ouest, ainsi que les tempêtes et les moussons de ces divers parages, Mais, laissons-le parler, dans une langue voisine de la sienne. c'est-à-dire dans le latin suffisamment correct de Bernard de Montfaucon.

Ex Cosmâ Indicopleustâ. — Christiana opinio de mundo. Lib. II, 132 et seq., apud Montfaucon. — *Collectio nova*, etc., tome II.

... Arabicus sinus et Persicus, qui ambo ex Zingio prodeunt ad australes et orientales terræ partes, a terrâ quæ Barbaria dicitur, quò desinit Æthiopiæ regio. Zingium autem, ut norunt quotquot in Indico mari navigant, situm est extrà thuriferam terram quæ Barbaria dicitur, quam circuit Oceanus, in ambos indè sinus influens... Hæc porrò cùm a laudato Dei viro mutuatus, tùm expertus ipse indicavi, quippè qui in illis sinibus mercaturæ causâ navigarim... in Arabico et in Persico, et cùm ab incolis, tùm a vectoribus sciscitatus accuratam locorum notitiam percepi.

Cùm autem aliquando ad interiorem Indiam navigaremus, penè usque ad Barbariam transgressi, ultrà quam Zingium situm est ; nam ità vocant Oceani ostium ; cùm ad dexteram declinaremus, avium volantium multitudinem conspexi quas vocant Suspha. Sunt porrò milvis saltem duplò majores : magnamque in illis locis animadverti aëris intemperiem ; ità ut omnes reformidarent : omnes quippè, tam nautæ quam vectores, periti rerum dicebant nos

1) La vérité est que saint Augustin parle de la sphéricité terrestre comme d'une hypothèse et qu'il la rejette d'une façon péremptoire.

proximè Oceani esse, sicque gubernatorem compellabant : « Amove navem ad sinistram in sinum, ne fluctuum impetu in Oceanum deportati pereamus. » Nam Oceanus in sinum erumpens ingentem fluctum ciebat, fluctusque ex sinu navem Oceanum versùs deferebant : quod sanè nobis erat spectaculum perquam horrendum, vehementique eramus timore correpti. Multitudo porrò avium, Suspha dictarum supervolitans nos sequebatur. Quod signum erat vicinum esse Oceanum.

Ceux qui ont navigué dans ces parages, et nous sommes de ce nombre, ont remarqué la force des vagues qui viennent du sud, non moins que la quantité des oiseaux de mer.

Cosmas connaît aussi bien l'intérieur des terres que les côtes maritimes.

... Est autem regio thurifera sita in extremis Æthiopiæ, quæ quidem Mediterranea est, sed Oceanum ulterius habet undè qui Barbariam incolunt, ad Mediterranea utpote vicini, se conferunt indèque varia condimenta exportant, thus, casiam, calamum et alia multa; quæ ipsi mari transferunt Adulem, in Homeritarum regionemi, in interiorem Indiam et in Persidem (Hic fit allusio ad reginam Sabæ et Austri)... Non enim admodùm distat Homerites à Barbariâ, mediante mari trajectus bidui; ultrà quam Barbariam Oceanus est, qui Zingium ibi dicitur. Sasus item, ut vocant, Oceano proxima est, ut etiam regioni thuriferæ propinquus Oceanus, quæ regio multa auri metalla habet. Alternis porrò annis rex Axomitarum per præfectos Agau illuc homines mittit qui negotientur aurum : quos comitantur alii plurimi negotiatores, ità ut plus quam quingenti numero sint. Istùc verò deportant boves, salem et ferrum.

Ubi autem proximè regionem illam accesserunt, ibi quodam loco quiescunt, exque aggestis spinis sepem magnam construunt, in eâque degunt; boves mactant, quorum frusta suprà spinas collocant, ibique pariter salem et ferrum exponunt.

Tum incolæ accedunt ferentes quasi massulas auri, quod vocant *tancharam*; ac quisque unam aut duas aut tres massulas deponit suprà frustum bovis, aut suprà salem vel ferrum, pro lubito, extrinsecusque consistit. Tum is ad quem bos pertinet, advenit, ac si contentus pretio sit, accipit aurum; illeque veniens, carnem sive salem aut ferrum aufert, sin minùs placeat, relinquit aurum, accedensque alius, ac non accepisse conspicatus, vel adjicit quidpiam, vel aurum sumit et abscedit.

Hujusmodi horum commercium geritur quia diversæ linguæ sunt ac interpretibus penè carent..... . ... semestri spatio totam negotiationem, sivè eundo, sivè redeundo, perficiunt. In eundo remissius ac lentius, ob armenta maximè, iter agunt, reditum verò celerius absolvunt, ne hyeme et pluviis intercipiantur in viâ. Nili quippe scaturigines (*Voir dans les Questions naturelles de Sénèque les rapports des centurions envoyés par Néron, touchant les marécages du Nil supérieur entre Khartoum et le 8e parallèle*) penès illam terram sunt; hiemeque ex pluviarum vehementiâ multi fluvii viam occupant. Hiems verò penès illos æstas est nobis, iniens ab Epiphi mense, ut vocant Ægyptii, usque ad Thoth, estque valdè humida trimestribus pluviis, ita ut fluvios multos efficiat, qui omnes Nilum influunt.

Les remarques de Cosmas sur le pays de Sasus, Saso (le Shoa moderne, d'après l'avis du plus grand nombre), éveillent, d'abord, l'attention par leur précision et leur vérité. L'auteur était d'accord en ce point avec les modernes comme avec les anciens. Nous ignorons si le lecteur aura été frappé, comme nous, de ce qui est dit par Cosmas de la façon de trafiquer par les *tancharas* ou *massulas*. Hérodote semblait insinuer les mêmes coutumes, en parlant des tables du Soleil et des foires ou marchés qui avaient lieu autour de ces tables (Hér., III, XVIII). Nos voyageurs modernes, tels que Achille Raffray, Th. Lefèvre, Gabriel Simon et les autres, ont noté les mêmes habitudes ou peu s'en faut. L'Afrique est le pays des conservateurs par excellence, et Cosmas avait bien observé les coutumes qui persévèrent encore de nos jours. (Comparez avec ce qui se trouve dans Hérodote, au sujet des Éthiopiens macrobiens, lib. III, c. XVII et XVIII.)

Si quelque vestige authentique nous était demeuré des pierres d'Adoulis, nous nous mettrions moins en peine de la personne de Cosmas. Mais quelques pages de ce marchand sont pour nous les seuls restes du monument élevé dans la baie de l'antique Zullah. Obligés de nous en contenter, nous avons tous intérêt à connaître si, par son intelligence, son savoir et sa probité, Cosmas mérite que la postérité s'en rapporte à ses récits et transcriptions. Nous avons vu un historien moderne de grande valeur, Droysen, rattacher la seconde partie de l'inscription à la première, et affir-

mer toute une série de marches et de conquêtes des Ptolémées jusqu'au cap Guardafui et au pays de Kaffa. Nous pensons que Droysen était dans le vrai, car c'est bien jusque-là que s'étend le pays de l'encens et de l'or, *Libanotophoron*, dont parle Cosmas.

Pour nous rendre un compte tout à fait exact de la manière sérieuse et presque *scientifique* dont Cosmas a traité les questions qu'il a abordées, nous donnerons, ici, un échantillon de son exégèse appliquée à ces mêmes textes qu'il venait de transcrire par l'ordre du préfet d'Elesbaas, qui était, à la date de 522 ou 523, empereur de toute l'Éthiopie.

B. de Montfaucon se contente de faire précéder les notes explicatives de Cosmas de l'annonce ainsi conçue :

Cosmæ scholia in Ptolemæi inscriptionem ex Vaticano codice.

Et tout de suite commence le commentaire :

« Deindè Lazinè, Zaa et Gabala ». Hæ gentes hactenùs ita vocantur.

« Sesea gentem debellavi ». Hic Barbariæ gentes indicat.

« Arabitas et Cinœdocolpitas ». — Paragrapha — Gentes quæ in Homerite sunt significat, id est Felicis Arabiæ populos.

« A vico albo ». — Paragrapha — In partibus Blemmyum, vicus est nomine Leucogen.

« Usque ad Sabeorum regionem ». — Paragrapha — Sabeorum item regio in Homerite est.

« Et ad Sasi loca ». — Paragrapha — Hæc Sasi regio ultima Æthiopum est, ubi multùm auri reperitur, quod dicitur Tancharas. Ulterius autem est Oceanus et regio Barbareotôn, qui thuris mercaturam exercent. »

Or, si l'on consulte l'étude de Vivien de Saint-Martin consacrée aux textes de Cosmas, on trouve (p. 354 et seq.) une confirmation entière des remarques, scolies et paragraphes de Cosmas. Même résultat, si nous recourons à Ptolémée (IV, VIII). Mais reprenons le récit du marchand alexandrin pour mettre en évidence jusqu'au bout sa bonne foi et sa sagacité.

Et hæc quidem in sellâ scripta sunt. Porrò u

diem, antè sellam hujusmodi reos capitali pœnâ adficiunt. An verò a tempore usque Ptolemæi id moris obtineat, dicere non valeo. Hæc autem apposui, ut commonstrarem ipsum Ptolemæum Sasum et Barbariam, extrema Æthiopiæ accuratè novisse; utpotè qui universas illas gentes et regiones subegerit, quarum plerasque vidimus : cæteras tum proximè versantes, quorumdam narratu probè novimus.

Atenim mancipiorum maxima pars his ex gentibus prodeunt : quæ hodiè apud eos qui ibi mercaturam exercent, inveniuntur.

In Semenan verò, ubi glacies et nives adesse dicit, rex Axomitarum exsulatum mittit eos, quos exsilii pœnâ mulctat. Transmarinos autem Arabitas, Cinœdocolpitas et Sabeorum regionem vocat Homeritas.

Nous n'irons pas plus loin dans la citation, et, d'ailleurs, la fin de ce commentaire a été gâtée par une sortie de Cosmas contre l'existence des terres australes. Il y croyait la vie impossible à cause de l'ardeur du soleil. Il pensait aussi que la direction des terre du Zing (Zanguebar), courant toujours au sud-ouest, mettait fin au continent africain du côté de l'océan Indien, de même qu'Hannon croyait avoir atteint le sud de l'Afrique du côté de l'Atlantique, quand il fut arrivé vers le 7° de latitude nord, et qu'il vit les côtes se diriger de plus en plus vers l'est, à partir de ce que nous nommons aujourd'hui les caps Vert et Sierra-Leone. Pomponius Méla avait soupçonné la vérité, en affirmant l'existence d'une Afrique australe, séparée de celle du nord par une sorte de mer (le Congo et les grands lacs) : *Fuerunt qui crederent Nilum apud autochtonas ortum, ubi subter maria cœco alveo penetravit, in nostris rursum emergere* (lib. I, c. IV). Mais Cosmas n'avait point fait attention à cette idée de Pomponius, à moins qu'il ne l'eût rangée, sans examen, parmi ce qu'il appelle *aniles fabulas*. On voit par cette simple citation d'une hypothèse géographique chez les anciens, combien ils étaient hantés, et avec juste raison, par l'idée d'une énorme masse d'eau aux environs des sources du Nil.

On a soupçonné B. de Montfaucon d'avoir rangé, parmi les scolies propres à Cosmas quelques notes marginales dues à d'autres copistes ou simples lecteurs. La chose ne serait pas

impossible, et B. de Montfaucon n'est pas entré dans cette discussion critique. Il a donné le texte et les notes de son manuscrit, celui du Vatican. Paul de Lagarde a voulu suppléer au travail du savant bénédictin, en comparant le *codex* du Vatican avec celui de Florence; il n'y a rien rencontré de nouveau et de spécial à nos recherches actuelles, touchant le ou les auteurs des deux parties de l'inscription d'Adoulis (*Kleine Mitt.*, *loc. cit.*, p. 421 et seq.). Les remarques de P. de Lagarde concernant certains détails à la suite du πρῶτος καὶ μόνος βασιλέων, etc., ne seront pas ici hors de propos:

(Hier) nennt unser König zuerst die von Osten bis zum Weihrauchlande, dann die vom Westen bis nach Aethiopien und dem Lande Σασου an sein Stammgebiet grenzenden Völker. Da ich nicht weiss, wie weit seine Majestät griechisch verstanden hat, möchte ich aus der von ihr zweimal angewandten Phrase *apo-mechri* nichts schliessen. Hier werden die Geographen uns das griechische verstehn lehren müssen, nicht wird das griechische der Inschrift Aufschluss über Probleme der Geographie geben. Der Usurpator gieng vom Binnenlande aus. Die *Libanotophoroi barbaroi*, von denen die Inschrift redet, wohnten in Africa : Kenner der Pflanzengeographie und der Botanik müssen sagen wo dort die Weihrauchstande Vorkommt : dann werden wir auch wissen wo die genannten *Rhaousoi* gewohnt haben.

Les Rhausoi sont, en effet, cités un peu plus haut, dans le voisinage de Solatè, que nous avons dit être la moderne Zeilah, située au-dessous du Bab-el-Mandeb. Vivien de Saint-Martin est également de cet avis. La difficulté pour P. de Lagarde vient de cette construction technique ἀπὸ μέχρι, que B. de Montfaucon a rendu par *ab* tout seul, au lieu d'*ab usque*, qui lui a semblé trop dur et peut-être inutile pour la clarté de sa traduction.

Le savant professeur de Gœttingue fait encore justement remarquer que le prince vainqueur des « Gazè », c'est-à-dire des Axomites, devait venir de l'extérieur. « Er mag, dit-il, ein Condottiere gewesen sein, der sich Aksums bemächtigte, und von da aus sich die Nachbaren dienstbar machte, so weit es für seine Pläne nöthig schien » (*loc. cit.*, p. 427).

P. de Lagarde s'occupe aussi de la date de l'inscription et semble pencher pour la période de guerres que les Romains de l'Empire firent aux Parthes ou aux Perses, comme si le conquérant inconnu avait voulu profiter de la querelle sanglante de deux puissants voisins, pour chercher à fonder sa puissance politique et commerciale sur les deux bords méridionaux de la mer Rouge. Nous préférons nous en tenir aux indications et aux opinions de Cosmas. Mais si l'on était obligé, par des faits nouveaux, d'attribuer la deuxième partie de l'inscription à un autre prince que le premier Évergète, on se résignerait peut-être à se ranger au sentiment de V. de Saint-Martin qui, frappé de la longueur des règnes d'El-Asguagua et d'El-Aouda, reconnaissait volontiers, dans l'un ou dans l'autre de ces négus contemporains de la fin du 1er siècle, l'auteur de la seconde partie de l'inscription d'Adoulis (V. de Saint-Martin, *loc. cit.*, p. 362).

Auguste Dillmann s'est occupé, avec la supériorité qu'on lui connaît, des textes retrouvés sur les pierres d'Adoulis et d'Axoum (*Zeit. deutsch. morg. Gesellschaft*, VII, 1853, p. 355 et seq.). Mais, comme le fait très bien remarquer P. de Lagarde (*loc. cit.*, p. 420), A. Dillmann ne semble pas s'être inquiété d'une étude spéciale du manuscrit de Cosmas au point de vue qui préoccupe le professeur de Gœttingue. Nous en dirons autant de l'objet spécial que nous nous sommes proposé, et qui était un nouvel examen des documents, dans le but d'établir une discussion nouvelle de la question tout entière. Si Dillmann suppose que la brisure dont parle Cosmas, contenait le titre ou les titres d'un nouveau conquérant (*Abhandl. kœnigl. Academie, Anfänge des Axum. Reiches* 195. Berlin, 1878), Dillmann nous fait supposer que son attention ne s'est pas suffisamment arrêtée sur cette brisure que Cosmas appelle « toute petite », ni sur les premiers mots de la seconde partie : μεθ' ἃ ἀνδρειώσας.....

Vivien de Saint-Martin, lui-même, si compétent en tout ce qui regarde l'ancienne géographie, déclare (*Dict. de géogr.*, art. *Abyssinie*) que « la brisure existait au commencement de la deuxième inscription ». Or, Cosmas dit fort bien : « C'est au bas de la première pierre quadrangulaire et longue, que peu de mots man-

quaient », et il passe de la pierre longue, εἰκών, au fauteuil, δίφρος.

Il y a mieux. Dillmann a lu et cité comme nous Droysen (*Anfänge*... 188, 189). D'où vient alors que l'illustre savant n'a pas tenu compte du sentiment de Droysen, par rapport aux conquêtes de Ptolémée-Évergète, dans tout le sud de la Haute-Égypte?

On peut en dire autant du *Periplus*, cité par Dillmann (*Anfänge*, *loc. cit.*), lequel *Periplus*, mis à tort sous le nom d'Arrien, paraît dater de l'époque d'Hippalus, le pilote, qui connaissait à merveille le port adoulitique, son point de départ. Dillmann fait ce *Periplus* contemporain de Zoskalès (Za-Héclè) dans la première moitié du I^er^ siècle. Mais, si les termes πρῶτος καὶ μόνος de la deuxième partie de l'inscription d'Adoulis semblent à Dillmann se rapporter à un conquérant antérieur à Zoscalès, nous sommes en droit de supposer l'existence d'Adoulis connue des navigateurs avant l'époque de Pline, et même avant le I^er^ siècle (*Anfänge*, 192 et seq.). Dillmann affirme aussi que, pour lui, l'inscription d'Adoulis est plus ancienne que le *Periplus* accompli au temps de Zoscalès (*Anf.*, 195). Enfin, Glaser déclare qu'il lui répugne d'admettre que le conquérant, au nom duquel l'inscription d'Adoulis aurait été tracée, eût été un prince axoumite (*Skizzen*, vol. II, 198), et nous sommes obligés de constater ici, que, Glazer s'approche du sentiment de Cosmas, qui est aussi le nôtre. En un mot, les remarques ou objections de Dillmann, de Glaser, de Lagarde, présentent ou supposent une série d'hypothèses. Cosmas seul a vu, lu, copié, et il nous le dit simplement, mais sans hésitation, et c'est sa confiance qui nous a gagné.

Que le lecteur veuille bien nous pardonner cette longue enquête au sujet de textes dont il nous semblait utile de montrer l'importance historique, en appuyant sur l'origine la plus vraisemblable. Nous avons hâte d'en finir sur ce point, et de rechercher quelle pouvait être la religion de ces peuples, dont certains monuments attestent, chez les princes suzerains ou nationaux, une croyance générale aux divinités de la Grèce et de Rome, vers les premiers siècles de l'ère vulgaire, et peut-être auparavant,

tandis que d'autres vestiges démontrent la persévérance, dans les mêmes contrées, des religions et des cultes de la Chaldée.

V

Les auteurs des inscriptions tracées sur les pierres d'Adoulis et d'Axoum ont affirmé leur intention d'honorer la divinité par l'érection de ces monuments. C'est ainsi que, dès le début, Ptolémée Évergète rappelle sa céleste généalogie, « issu par son père d'Hercule fils de Zeus et par sa mère de Bacchus (Dionusios) également fils de Zeus ». Vers la fin, le même Ptolémée, si les deux parties de l'inscription doivent lui être attribuées, déclare qu'il est descendu à Adoulis, qu'il a sacrifié, en ce lieu, à Jupiter, à Mars et à Neptune, pour le salut des navigateurs et qu'il a dédié à Mars le fauteuil, la *sella*, que Cosmas appelait *diphros*, un trône-char.

Il semble tout naturel qu'un prince d'origine macédonienne ait voulu faire honorer les dieux de la Grèce. Mais, si l'auteur de la deuxième partie de l'inscription était un prince éthiopien ou homérite, il faudrait reconnaître que, dans le cours du I^er^ siècle de l'ère chrétienne, et même auparavant, le polythéisme hellénique était devenu la religion officielle ou de surface des princes barbares établis sur l'un ou l'autre côté de la mer Rouge, aux environs du Bab-el-Mandeb.

Or, nous retrouvons, sur la pierre d'Axoum, des affirmations religieuses presque identiques à celles du monument d'Adoulis : « roi des rois, fils de Mars, le dieu invincible ». — « J'ai dédié à Mars, par reconnaissance, une statue d'or, une d'argent, etc. »

Il est donc certain qu'au temps d'Aïzanas, c'est-à-dire dans la première moitié du IV^e^ siècle, la religion officielle des négus éthiopiens était le culte des divinités de la Grèce, culte qui devait céder bientôt la place à celui du Dieu des chrétiens, sous les efforts persévérants de saint Frumence et des prédicateurs qui lui ont succédé jusqu'au IX^e^ siècle.

La religion officielle des princes était-elle celle des populations? Le fait n'a pas été prouvé. Alors même que, par condescendance

pour leurs chefs et pour les maîtres grecs ou romains d'une partie du monde, les peuples de l'Afrique orientale et du sud-ouest de l'Arabie eussent introduit dans leur panthéon les divinités d'Athènes, pour admettre un changement complet de croyances, il faudrait prouver encore que les dieux du sabéisme, ceux du naturalisme cuschite, originaires de la Babylonie ou venus du pays de Pount, c'est-à-dire de Phut, jusqu'aux plateaux de l'antique Abyssinie, avaient disparu pour faire place à d'autres divinités. Nous montrerons, ci-après, les traces profondes du polythéisme égyptien retrouvées parmi les monuments de la Nubie, dont parle le voyageur Cailliaud dans son deuxième volume, et dans les ruines d'Axoum. Nous tiendrons compte également des vestiges judaïques et des pratiques fétichistes retrouvées, çà et là, jusqu'au temps du négus Claudius et à des époques plus modernes. Mais la question du culte populaire le plus répandu, depuis le Tigré, au nord, jusqu'au Choa et aux Gallas du sud, reste à peu près entière. Les documents nous font défaut, pour discuter à fond un fait de cette importance. Des hypothèses nous restent, plus ou moins plausibles, et nous ne mettrions pas le pied sur un terrain si instable si, au milieu de suppositions vagues et diverses, l'on ne rencontrait, de temps à autre, des points de repère qu'il n'est pas permis de négliger.

C'est ainsi que, parmi les ruines d'Axoum, Sapeto et Ruppell ont déchiffré quelques mots, en vertu desquels une sorte de syncrétisme religieux oriental se laisserait soupçonner vers la fin du IIIe siècle après Jésus-Christ. Nous voulons parler de l'inscription toujours incomplète (Bœck, *C. I. G.*) parce que le temps en a effacé une partie, dans laquelle Tazena, qualifié « d'homme ou d'ami des Grecs, » mentionne sa croyance aux dieux « Samas et Astar ». Or, nous savons que ces deux termes s'appliquent à des divinités assyriennes, devenues celles des Chananéens cushites et des populations du pays de Pount ou de Phut, nommés encore Pounit et Pouanit (Krall, *Studien*, *Land Pounit*), d'où seraient sortis les *Puni* ou *Pœni* (?). « Sams, Shams », c'est le soleil ; « Astar ou Istar » est une autre divinité astronomique dont le conjoint femelle ou parèdre n'est autre que

la célèbre Astoreth ou Astarté. Retrouver ces noms sur un monument de l'époque de Tazéna, oncle ou grand-père d'Aïzanas, c'est obtenir l'assurance que le culte chaldéen, mêlé par tant d'endroit au culte sabéen, persévérait encore dans une partie de l'ancienne Abyssinie à côté des dieux gréco-romains, identiques, si l'on en croit Hérodote (Voir ses livres II, III et IV sur Thèbes et la Nubie) et Diodore (l. III, c. III) aux divinités égyptiennes, bien que celles-ci fussent étrangement multipliées et que le symbolisme eût amené sur la terre de Misraïm des résultats qu'il n'est pas facile de retrouver dans les temples helléniques.

La permanence des cultes, issus de la Chaldée et du pays de Chus, chez les Éthiopiens du IIIe siècle de notre ère, n'est pas faite pour nous surprendre. Les Homérites ou Hymiarites de l'Arabie méridionale, aussi bien que tous les habitants de la côte occidentale, avaient gardé à la même époque leur religion astrale qui, sous bien des rapports, confine à la religion chaldéenne. Le dieu principal de la Mecque était Allat, forme féminine d'Allah, et qui semblait être la personnification du ciel ou du soleil. Il y avait encore Huzza et Mânat, dont la première représentait, chez les Arabes du sud et de l'ouest, l'Astarté cuschite ou phénicienne, tandis que la seconde signifiait la pierre du sacrifice descendue du ciel. Ce culte, qu'approuva et combattit, tour à tour, Mahomet (sourate LIII) pouvait-il se maintenir sur une des côtes de la mer Rouge, sans que l'autre bord n'en prît également sa part ? (Voyez *Les Religions actuelles*, par Julien Vinson. Paris, A. Delahaye, 317.)

Nous ne devons pas négliger les moindres indices, et c'est pourquoi nous appelons l'attention du lecteur sur plusieurs noms des listes royales de l'ancienne Abyssinie. Que veulent dire, en effet, ces qualificatifs donnés aux vieux négus et commençant par El ou Ela? Dillmann fait très bien voir (*Anfänge des Axomit. Reiches*, 205 et seq.), que les expressions jointes à El ou Ela sont des prétérits, et que dans les mots *El-atsbeha*, *El-abreha*, *El-amida* ou *amda*, *atsbeha* signifie *lucescere facit* ! *abreha*, *illuminavit ; amda*, *stare fecit ;* mais que dire de ce El? Le professeur Halévy soupçonne que El, Ela, Ilou ont le même sens, et qu'il faut dire alors : Dieu a illuminé le prince, Dieu a consolidé

sa puissance, etc. Nous retombons alors dans les traditions chaldéennes et sémites en général sur la croyance à un Dieu supérieur El ou Ilou, devenu plus tard Allah, lequel a résumé en lui la notion rigoureuse d'un seul Dieu éternel, infini (*Journal asiatique*).

Le même Dillmann fait aussi remarquer, à propos des pierres découvertes et lues en parties par Sapeto et Ruppell, que les auteurs de ces inscriptions nomment, sans cesse, le « maître du ciel » ou le « maître de la terre » (*Anfänge*, etc., 210). Or, l'une au moins de ces pierres a été érigée par Tazena, que Glazer lit ainsi ; ** zena (*Skizzen*, vol. II, 524), et si Tazena a vécu, comme on le suppose, vers la fin du IIe siècle, il y avait donc à cette époque, chez les négus et autour d'eux, une grande persistance des idées religieuses propres aux Assyriens et aux Sémites.

Il est évident que l'Éthiopie n'a pu se soustraire à l'influence des religions astrales — et l'inscription de Tazena en est la preuve — et qu'elle n'a pas pu davantage éviter le contact des marchands ou des émigrants de la Judée, sans compter les autres Sémites du centre et du nord de la Syrie ou des bords voisins de l'Arabie.

Le légende de la reine de Saba, que les Éthiopiens se sont appropriée d'assez bonne heure, ne l'a été, évidemment, que par l'effet d'une sorte d'orgueil national. Mais si la reine de Saba ne venait pas de la rive africaine de la mer Rouge, elle est partie, pour le moins, d'un pays méridional de l'Arabie. Les écrivains arabes ont trop parlé de la reine Balkis ou Bilkis, pour que des récits de ce genre ne supposent pas quelques faits analogues même en dehors de la Bible. Ce sont les relations commerciales des Arabes avec les Juifs qui ont donné naissance aux voyages d'Abraham vers la Kaaba bien avant celui de la reine Balkis vers Salomon. Des traditions juives ont donc pu traverser la mer Rouge avec les marchands et les autres émigrants partis de la Judée.

La richesse et la puissance des Sémites de l'Yemen nous sont révélées par les guerres d'Elesbaas contre Dhu-nowas, à la suite des massacres de Nedjran, dans le premier tiers du VIe siècle.

La fidélité aux coutumes judaïques et judéo-chrétiennes a duré jusqu'aux temps modernes, et nous voyons avec quel soin, dans sa profession de foi, le négus Claudius se défend de tout judaïsme et prétend expliquer, par les coutumes locales, africaines ou autres, l'attachement de ses peuples à la circoncision, à l'abstinence de certaines viandes et à l'observance de quelques rites. (Voyez Ludolf, *Histoire de l'Éthiopie*, l. III, c. I, II.)

Ce mélange de judaïsme n'a-t-il commencé qu'avec le christianisme dans les pays situés au sud de la Nubie vers les affluents du Nil? Nous ne le pensons pas. Le génie errant et trafiquant de la race d'Israël est un fait connu longtemps avant la prédication évangélique. L'Éthiopie devait donc avoir pris le contact des idées juives, plusieurs siècles avant la prédication de saint Frumence.

Un fait aussi incontestable que l'influence lointaine ou prochaine des traditions juives et arabes en Abyssinie, c'est l'extension des cultes de l'Égypte, vers la Nubie et l'Éthiopie, à partir de la onzième et de la douzième dynastie.

Aménemhat Ier conquiert et pacifie tout le pays situé entre la deuxième cataracte et la sixième. Vers le même temps, les armées de Papi Ier s'étaient enfoncées encore plus au sud. Nous trouvons sur les monuments de leurs victoires, les noms de « Kaaou » et de « Rhoousha », que nous avons déjà lus sur les pierres d'Adoulis et d'Axoum, en tenant compte toutefois des altérations phonétiques amenées par les invasions et le temps (voyez Mas-

ire des anciens peuples de l'Orient, p. 90, 91, 101).

que les peuples vaincus donnaient souvent droit de
ux, aux dieux des peuples vainqueurs. Les ruines de
Assour, d'Axoum, d'Adoua, visitées par les voyageurs
oque des Portugais jusqu'à nos jours, nous ont at-
ésence, jusqu'au delà de la sixième cataracte, des
t des cultes de l'Égypte.

frappé de tous ces témoignages, en avait conclu que
s et les Éthiopiens avaient conquis et civilisé l'Égypte
VIII). Nous savons, aujourd'hui, que la civilisation
n'est pas descendue vers le pays de Misraïm des hau-

teurs de Méroë, mais qu'elle a remonté le Nil, depuis Memphis et Thèbes jusqu'au voisinage des sources du fleuve (Maspero, *loc., cit.*, 13).

C'est d'ailleurs à plusieurs reprises que les rois, les prêtres et les guerriers de l'Égypte, soit avant l'invasion des Pasteurs, soit après, ont repris les routes du Nil supérieur. Les conquêtes d'Aménemhat I^er^, sous la douzième dynastie, sont recommencées et achevées sous Ramsès II et Ramsès III (dix-neuvième et vingtième dynastie). Les retours offensifs des Nubiens et des Éthiopiens ne viendront que longtemps après, sous les Sabacon. Mais déjà Osiris, Horus, Isis, Ra, Phtah et les autres divinités de Memphis et de Thèbes avaient établi leur règne jusqu'au delà du Nil bleu, où elles avaient rencontré les dieux des Koushites de la Chaldée et du pays de Pount ou Pounit (Maspero, p. 202, 265, etc.).

Avant l'arrivée des premiers apôtres chrétiens, dit Ludolf, les habitants de l'Éthiopie ou de l'Abyssinie étaient païens : *ethnici erant* (voir Ludolf, *Comment.*, l. III, c. II). Mais quel était le genre de paganisme le plus usité ? C'est ici que le champ des hypothèses s'ouvre à l'infini, si l'on envisage surtout la religion des masses populaires africaines.

Ludolf interrogea son ami, le moine abyssin Grégoire, un savant de valeur, qui répondit à ses recherches, en lui citant les traditions de son pays sur le culte rendu aux serpents et au plus fameux d'entre eux, le dragon « Aroué-Meder » (*Histoire de l'Éthiopie*, l. II, c. II). Grégoire assurait même que les antiques négus se vantaient de descendre de cet Aroué, jusqu'à ce qu'une dynastie nouvelle fût commencée par Angâbo, guerrier fameux, vainqueur du Dragon.

Le culte préhistorique du serpent, chez les Abyssins du Tigré et de l'Amhara, ne semble pas avoir pénétré chez les Gallas du voisinage, livrés aux sorciers et au culte des grands anthropoïdes ; nous savons, pourtant, que la religion du Vaudou, si essentiellement africaine, consiste aujourd'hui dans le culte des serpents (Julien Vinson, *op. cit.* p., 46), qui aurait émigré de l'est à l'ouest de l'Afrique sous l'influence de causes variées.

Pour conclure et décider quelles étaient, en somme, aux envi-

rons de l'ère vulgaire les croyances des peuples situés au sud de la Nubie et du Tigré jusqu'au Choa et à l'Enarea, pays voisins de celui des Somâlis, nous dirons, sans crainte de trop nous éloigner de la réalité, que plusieurs religions avaient laissé leurs empreintes tout le long des contrées riveraines du Nil supérieur et de ses grands affluents du sud-est. Nous avons énuméré ces croyances ci-dessus, et nous avons constaté, à l'aide d'une pierre ruinée d'Axoum, que, vers la fin du IIIe siècle, le culte des astres se mariait encore au polythéisme grec, dans les familles des négus et, par conséquent, chez les principaux seigneurs et vassaux.

Le peuple était resté païen, selon l'affirmation de Ludolf et du moine Grégoire. Mais ce paganime, issu de l'adoration du serpent et des pratiques fétichistes des Africains, avait reçu les atteintes des traditions sémitiques, juives ou arabes, à des époques différentes, d'après l'histoire générale résumant les récits des grandes invasions. C'est en vertu de ces faits considérables et certains que nous avons le droit d'affirmer dans l'Abyssinie ancienne, bien avant les Perses et les Grecs, jusqu'au temps de Frumence, de Théophile l'Indien et des missionnaires venus à leur suite, l'existence de plusieurs cultes nationaux ou étrangers, et comme un syncrétisme mal débrouillé des théogonies du nord, de l'orient et du sud.

VI

Le moment est venu, après cet essai rapide et nécessairement incomplet sur les religions de l'ancienne Abyssinie, de jeter un regard d'ensemble sur cette longue étude et d'en tirer nos conclusions.

Il a existé, autrefois, dans la baie d'Adoulis, des monuments et des inscriptions dont les souvenirs documentés sont arrivés jusqu'à nous par l'intermédiaire de Cosmas, négociant et navigateur alexandrin du VIe siècle de notre ère.

[illegible]onuments et ces inscriptions, placés dans une modeste [illegible]a mer Rouge remontent à l'époque de Ptolémée Évergète,

puisque la première partie du texte conservé par Cosmas rappelle les chasses de Ptolémée Évergète en compagnie de son père, Ptolémée Philadelphe, et les victoires du fils dans la Haute-Asie jusqu'à l'Indus. Il y avait donc, dès le temps du premier Évergète (247-222 av. J.-C.), des relations de bon voisinage tout au moins, entre les Gréco-Égyptiens et les Éthiopiens des plateaux rapprochés de la mer. Si l'on se reporte à ce que nous avons emprunté à Cailliaud, à Lefèvre et à d'autres sur les vestiges nombreux rencontrés à Méroë, dans la Nubie du sud et au nord du Tigré, on est en droit de dire qu'une partie de l'Éthiopie se trouvait placée, à l'époque des Ptolémées, au nord et à l'est, sous l'influence de l'hellénisme alexandrin.

Nous voulions aller au delà, et c'est pourquoi, après avoir donné l'inscription tout entière d'Adoulis ainsi que les remarques et observations curieuses de Cosmas, nous avons dit combien le sentiment du consciencieux copiste nous semblait probable, et que force nous était de considérer la deuxième partie de l'inscription comme faisant suite à la première, et relatant les succès de Ptolémée-Évergète, à l'est et à l'ouest de la mer Rouge, après l'exposé des victoires que ce prince avait remportées dans le nord-est de l'Asie.

Nous avons signalé, surtout, d'après Cosmas, les moindres détails des monuments, leurs positions relatives, les brisures de la pierre, etc., et comparé le style de l'inscription entière, qui est homogène et qui ne peut s'attribuer à des auteurs différents, bien qu'on ait essayé de les faire naître à des siècles d'intervalle et sous l'influence de civilisations opposées.

Pour mettre sous les yeux des lecteurs toutes les pièces du procès, il convenait d'apporter les pages de V. de Saint-Martin, et nous l'avons fait sans atténuation ni diminution. Mais comme V. de Saint-Martin semble s'appuyer sur Henri Salt, en ce qui concerne l'inscription déchiffrée par ce voyageur anglais sur la pierre d'Axoum, nous avons donné cette page lapidaire d'après Salt lui-même.

Malgré l'opposition de Salt et de Vivien de Saint-Martin, au sentiment de Cosmas, à celui de B. de Montfaucon et des autres,

touchant l'unité de l'inscription entière, il demeure acquis :

1° Qu'il y avait à Adoulis, vers l'entrée de la ville, un trône de marbre blanc, dont le siège était supporté par quatre colonnettes, plus une cinquième au milieu ;

2° Qu'à côté de ce trône se trouvait une pierre de basalte, quadrangulaire, en forme de statue ou d'icône, terminée en figure de « lambda » ; ce qui donne à penser que le sculpteur, selon les usages de son art, avait ménagé au sommet de cette pierre de quoi reproduire la tête et le buste du Ptolémée vainqueur, mais qu'il n'a pas eu le temps d'achever son œuvre ;

3° Que l'inscription gravée sur la statue (la pierre quadrangulaire), se continuait sur le fauteuil (*sella*), unissant ainsi les conquêtes de la Haute-Asie avec les succès remportés des deux côtés de la mer Rouge. C'est ce qui ressort, vraisemblablement, des expressions du conquérant lui-même : « depuis l'Orient jusqu'au pays de l'encens ; du côté de l'Occident jusqu'en Éthiopie et à la région de Sasi » ; l'Orient étant pris ici pour l'Asie, voisine de l'Indus, et l'Occident pour la Cyrénaïque, les îles grecques et la Thrace ;

4° Que le nom du prince vainqueur et auteur du monument d'Adoulis ne se trouve inscrit qu'une fois, en tête de l'inscription entière et que la petite brisure constatée par Cosmas, pas plus que les premiers mots de la seconde partie, « post hæc », ne permettent de supposer l'existence d'un nouveau titre développé en quelques lignes, selon l'usage des inscriptions de ce genre, antiques et modernes.

Ces constatations bien établies en ce qui regarde le monument d'Adoulis, reprenons la suite de notre résumé général.

Une étude géographique des inscriptions d'Adoulis et d'Axoum, a fait ressortir certaines différences de noms et de dates, et l'on a pu constater aussi que, parmi ces noms, la plupart sont demeurés jusqu'à nous, dans la place respective que leur ont assignée les premiers et les anciens rédacteurs. Il a fallu parler des princes

s noms se trouvent inscrits sur la pierre d'Axoum, et, leur existence est notée dans l'histoire grecque et ro- nous avons montré quel intervalle de temps — au point

de vue du style — a dû s'écouler entre l'érection des pierres d'Adoulis et celle de la masse granitique encore debout dans l'antique capitale du Tigré.

Les partisans de l'opinion embrassée et soutenue par Salt et Vivien de Saint-Martin ayant représenté Cosmas comme un moine ignorant imbu de préjugés et des plus grossières erreurs, nous sommes revenu sur son œuvre principale, qui est sa *Topographie chrétienne,* et nous avons montré qu'en dépit de ses hérésies en cosmographie et en astronomie, Cosmas était bon observateur, témoin consciencieux et initié aux choses d'Afrique, autant qu'on pouvait l'être, vers le commencement du VI^e^ siècle.

La valeur de Cosmas est, pour ainsi dire, la mineure de notre argumentation. Nous ne pouvions trop le faire connaître. Nous nous y sommes appliqué à diverses reprises, et ce qui semblera longueur ou inutilité à quelques-uns était pour nous une quasi-nécessité, puisque nous avions à défendre l'homme pour faire accepter la façon dont il avait présenté et compris des textes dont il est, malheureusement, le seul témoin.

Pour tout dire, et malgré l'estime qu'une étude attentive de ses écrits nous a donnée pour lui, nous eussions hésité à entreprendre ce travail sans l'autorité de B. de Montfaucon, éditeur de Cosmas, dans sa *Collectio nova* de 1706, et sans la notoriété de Droysen, qui attribue aux Ptolémées tout ce qui est écrit sur les pierres d'Adoulis. Paul de Lagarde, professeur à Gœttingue, nous encourageait d'ailleurs à soumettre, comme il l'a fait, la question de Cosmas à une étude nouvelle, car, a-t-il dit (*Nachr., loc. cit.*): « Die ganze Cosmas-Frage muss von neuem aufgeworfen werden. »

Nous n'aurons peut-être pas réussi à faire passer nos convictions historiques dans l'esprit de tous nos lecteurs ; mais nous estimons que notre labeur et notre temps n'auront pas été perdus, si cette étude, pour imparfaite qu'elle soit, inspire à quelque ami de la critique et de l'archéologie le désir d'examiner de nouveau la question de Cosmas, et, par là même, l'antiquité des rapports de l'Éthiopie avec le monde grec et romain.

J. Deramey.

LE HVAÊTVADATHA

OU LE MARIAGE ENTRE CONSANGUINS CHEZ LES PARSIS[1]

Le *Hvaêtvadatha*, ou Khêtûk-das, désigne aujourd'hui chez les Parsis le mariage entre cousins. Il est rare qu'un Parsi prenne femme ailleurs que dans sa famille ; épouser une cousine est la chose convenable et la chose normale.

Le mot *hvaêtvadatha* paraît cinq fois dans l'Avesta[2] : la version pehlvie transcrit le mot sans le traduire, de sorte qu'on serait réduit, pour en déterminer le sens précis, aux lumières incertaines de l'étymologie, s'il n'était naturel de reporter au mot dans le passé le sens qu'il a dans le présent. Mais le témoignage concor-

1) [*Note de la Rédaction*]. — Les *Annales du Musée Guimet* ont commencé la publication d'une traduction nouvelle de l'*Avesta*, avec commentaire historique et philologique, par M. *James Darmesteter*, dont le premier volume comprenant la partie liturgique doit paraître en janvier. L'auteur étudie dans de nombreux appendices les points les plus importants ou les plus obscurs de la doctrine. Il veut bien nous communiquer d'avance un de ces appendices qui suit le chapitre XIII du Yasna et relatif à la question si souvent débattue du mariage incestueux dans le Magisme.

2) Dans l'Avesta le mot est en fait un adjectif et désigne, non le mariage consanguin, mais la personne qui le pratique : dans le Yasna XII, 8 (éd. Geldner; Spiegel XIII), c'est une épithète de la Religion mazdéenne qui prêche ce mariage: ailleurs c'est une épithète du jeune fidèle qui le pratique (Vp. III, 3, 10; Gâh IV, 8 ; Yt. XXIV, 18) ; dans un passage du Vendidad (VIII, 13, 35-36), il est parlé, dans le même sens, de l'homme *hvaêtvadatha* et de la femme *hvaêtvadathi*. Le mot étant clairement composé de deux substantifs *hvaêtva* et *datha*, on conçoit qu'il puisse être soit composé de dépendance et substantif, soit composé possessif et adjectif. — *hvaêtu-sh*, p. *khvêsh*, signifiant « parent », *hvaêtvadatha* semble signifier littéralement « acte » ou « don de parenté », et « qui fait acte » ou « qui fait don de parenté ».

dant des historiens classiques et musulmans d'une part et de la littérature pehlvie du haut moyen âge de l'autre, semblerait indiquer que le *hvaêtvadatha*, vanté et glorifié par l'Avesta, n'est point le mariage entre consanguins du second degré, mais l'union incestueuse entre ascendant et descendant ou entre frère et sœur.

Depuis que les Parsis sont en rapport avec les Européens, ils. n'ont cessé de protester contre une accusation qui entache si gravement la pureté qui fait la gloire de leur religion. Ils récusent les témoignages étrangers, qui, en tout état de cause, ne doivent jamais être reçus qu'avec précaution : car l'ignorance et la médisance sont à la fois imaginatives et crédules, et une religion ne doit jamais être jugée que directement sur ses axiomes et ses œuvres propres : cependant les textes pehlvis, émanés de leurs ancêtres, confirment d'une façon trop frappante les témoignages classiques pour ne pas leur prêter une autorité à laquelle ils n'auraient point droit d'eux-mêmes. Mais la question n'est pas de celles auxquelles on peut répondre par un oui ou par un non : je crois que les Parsis ont raison dans leur protestation, quand elle se contente de couvrir l'Avesta, et qu'ils ont tort quand elle va au delà.

Un fait certain, c'est qu'aujourd'hui le mariage incestueux est inconnu, non seulement en fait, mais en droit, et que le *Khêtûk-das* n'a lieu qu'entre cousins. D'autre part, le Khêtûk-das, ainsi entendu, n'est point particulier aux religionnaires parsis : leurs compatriotes persans le connaissent également, quoique depuis l'abolition du Mazdéisme il ne soit plus fondé que sur les mœurs et non sur la religion, et que les révolutions sociales et ethniques, amenées par l'Islam et les invasions mogoles et turques, l'aient réduit considérablement. A l'heure présente, il n'est plus guère pratiqué que dans les provinces qui ont conservé, comme l'ont fait les Parsis, le régime patriarcal et l'unité de la famille, — par exemple dans l'Adarbaijan, — ou chez les familles riches, auxquelles le recommandent d'accord l'orgueil de caste et l'intérêt; car en même temps qu'il préserve la pureté du sang, telle qu'on l'entend là-bas, il empêche la dot et les cadeaux de noce d'aller à l'étranger. Le Persan de vieille roche peut dire qu'une cousine

est une fiancée donnée par la nature, et il y a un proverbe qui le dit à sa façon : عروسی میان عموزاده در آسمان شده است « les mariages entre cousins sont faits au ciel » [1].

Il est clair que ce Khêtûk-das sporadique de la Perse musulmane est un *survival* d'un état où il était général, comme il l'est à présent chez les Parsis, et que la Perse zoroastrienne tout entière le pratiquait dans les mêmes termes, c'est-à-dire entre parents du second degré. Mais la littérature pehlvie contient des passages nombreux qui prouvent que le Khêtûk-das pouvait être encore quelque chose d'autre et de plus étrange. M. West a réuni un nombre considérable de textes de ce genre [2], et bien que sur l'interprétation de quelques-uns d'entre eux on puisse différer d'opinion, il en est d'une clarté et d'une précision qui ne laisse rien à désirer et devant laquelle ne tiennent pas les doutes que Darabji, le fils du grand prêtre Peshotanji Sanjana, a soulevés dans un habile essai de réfutation, où les observations ingénieuses ne manquent pas, mais dont la méthode n'est pas suffisamment rigoureuse [3]. Le Dînkart contient entre autres un long passage, consacré à la défense du Khêtûk-das contre les attaques d'un Juif. Une grande partie des arguments donnés par le Dînkart s'applique parfaitement aux mariages entre cousins : ce sont les arguments physiologiques du *breed in and in* et les arguments moraux que l'on devine : sécurité des relations entre époux qui se sont connus de tous temps et ont grandi dans le même milieu et les mêmes mœurs. Mais l'auteur, sans ignorer le mariage entre cousins, met au premier rang, comme constituant les trois formes les plus parfaites du Khêtuk-das, le mariage entre père et fille, le mariage entre mère et fils, le mariage entre frère et sœur. C'est à trois unions de ce genre que l'humanité doit et la vie et l'exemple même du Khêtûk-das. Le premier de ces Khêtûk-das, le plus sacré, est celui d'Auhrmazd avec sa fille Spendârmat (Speñta-Armaiti),

[1] ...munication de M. Ahmed-Bey Agaeff (de Choucha, Karabagh).
[2] ...*meaning of* Khêtûk-das (dans les *Pahlavi Texts*, II, 389-430).
[3] ...*t-of-kin marriages in old Irân*, by Darab Dastur Peshotan Sanjana, ...ondon, 1888, 188 p. in-18.

la Terre [1]; de ce Khêtûk-das entre père et fille est né le premier homme, Gayômart (Gayô-Maretan). Quand Gayômart mourut, son sperme tomba dans le sein de la Terre, Spendârmat[1], c'est-à-dire dans le sein de sa mère; et de là naquit le premier couple, Mashya et Mashyôî [2]: c'est la seconde sorte de Khêtûk-das, le mariage entre mère et fils. Mashya et Mashyôî s'unirent à leur tour et engendrèrent une série de couples qui suivirent leur exemple, de sorte que toute l'humanité est sortie du Khêtûk-das. Ce fut là la troisième sorte de Khêtûk-das, l'union entre frère et sœur [3].

Darabji observe que ces trois exemples sont des exemples mythiques et ne prouvent point une pratique humaine concordante. L'observation est juste; mais la première question à résoudre n'est point de savoir si le Khêtûk-das incestueux a été normalement pratiqué, mais s'il est sanctifié et recommandé, et de cela le texte du Dînkart et nombre des textes recueillis par M. West ne permettent pas de douter. Je dois dire que ces textes ne prouvent que pour la période pehlvie et non pour l'Avesta, et il n'est pas permis d'en induire que le Hvaêtvadatha de l'Avesta soit le mariage incestueux. Il y a plutôt des raisons indirectes de croire le contraire, de sorte que l'inceste serait l'idéal des commentateurs et non celui du livre sacré. Les commentateurs ont cherché une allusion au Khêtûk-das, tels qu'ils l'entendent, dans un passage des Gâthas où paraît « Spenta-Armaiti, fille d'Ahura » (Yasna XLV, 4) ; mais il suffit de se reporter au texte pour voir qu'il n'y a là qu'un jeu d'esprit de casuiste en quête de preuve scripturale. Un fait plus grave, c'est que la légende ancienne de

1) Cf. ce passage du Rivâyat pehlvi (*l. l.*, p. 415). Un jour Zoroastre se tenait devant Auhrmazd, les Amshaspands se tenaient autour de leur chef, mais Spendarmat était près de lui, la main autour de son cou et Zoroastre lui demanda : Quelle est cette créature qui se tient près de toi et qui te semble si si chère? tu ne détournes pas les yeux d'elle, ni elle de toi ; tu ne lâches pas sa main, ni elle la tienne. Et Auhrmazd répondit : « C'est Spendarmat, ma fille, ma maîtresse de maison, la mère des créatures (*dand Spandarmat li bartd afam katak bánûk i Vashisht u am i dámán* ; cf. Y. XVI, 10).

2) *Bundahish*, XV, 1 ; cf. Albîrunî, *Chronology*, p. 107.

3) West, *l. l.*, 399-410 ; voir le texte dans l'édition Peshotan, ch. LXXXII.

Zoroastre, c'est-à-dire de l'homme même à qui les apologistes du Khêtûk-das en attribuent l'institution (*Dînkart*, VII, dans West, p. 412), n'en offre pas d'exemple. Zoroastre épouse, non point sa mère, Dugdho, ni même une parente, mais une étrangère, la fille de Frashaoshtra, qui est de la famille des Hvogvas, tandis que lui-même est un Spitâma[1]. Il donne sa fille Pourucista à un étranger, Jâmâspa, le frère de Frashaoshtra[2]. S'il a prêché le Khêtûk-das incestueux, il s'est gardé de le pratiquer.

Mais d'autre part si notre Avesta ignore le Khêtûk-das incestueux, la pratique même de ce Khêtûk-das, autorisée ou non par la religion, paraît dans l'Iran dès une époque ancienne. Hérodote attribue à Cambyse l'institution du Khêtûk-das entre frère et sœur (III, 31); cela prouve à tout le moins qu'au temps d'Hérodote déjà, c'est-à-dire au v^e^ siècle avant notre ère, les Perses passaient pour la pratiquer. Ctésias, cinquante ans plus tard, connaît le Khêtûk-das entre mère et fils[3]; à la même date, Antisthène reproche à Alcibiade d'imiter les Perses avec sa mère, sa fille et sa sœur[4], c'est-à-dire que dès le IV^e^ siècle, dix ou douze siècles avant le Dînkart, les trois formes impures de Khêtûk-das leur étaient attribuées à l'étranger. A partir du II^e^ siècle avant notre ère la série des témoignages devient continue. Je ne relèverai que deux des plus importants : l'un de Catulle, qui semble faire du Khêtûk-das entre mère et fils un privilège ou une loi de la caste sacerdotale :

Nam Magus ex matre et gnato gignatur oportet,
Si vera est Persarum impia relligio;

l'autre de Philon le Juif (I^er^ siècle), qui en fait un privilège de noblesse : « en Perse, les grands épousent leur mère et on regarde les enfants nés de ces unions comme les plus nobles et on dit qu'ils seraient dignes du trône »[5].

1) Gâtha Vohukhshathra (Y. LI), 17.
2) Gâtha Vahishtôishti (Y. LIII), 3, 4.
3) *Persas cum suis matribus misceri Ctesias refert* (Tertullien, *Apolog.*, IX).
4) συνεῖναι γὰρ φησὶν αὐτὸν καὶ μητρὶ καὶ θυγατρὶ καὶ ἀδελφῇ, ὡς Πέρσας (*Athénée*, V, 20).
5) μητέρας γὰρ, οἱ ἐν τέλει Περσῶν, τὰς αὐτῶν ἄγονται, καὶ τοὺς φύοντας ἐκ

Dans quelle mesure ce Khêtûk-das fut pratiqué et dans quelle mesure la religion le justifia, ce sont là deux questions indépendantes et sur lesquelles les données manquent également, pour la période ancienne. Les exemples particuliers que les classiques nous transmettent sont naturellement les exemples illustres, généralement des exemples royaux : Cambyse épousant ses deux sœurs; Artaxerxès Mnémon épousant sa fille Atossa[1]; au temps d'Alexandre le dynaste bactrien Sisimithrès épousant sa mère ; mais l'abondance des témoignages généraux et leur caractère affirmatif[2] mettent hors de doute que ces pratiques royales n'étaient point une chose isolée, la fantaisie de perversions individuelles et toutes-puissantes. L'histoire ancienne de la famille est partout trop obscure pour qu'il soit permis de nier *a priori* l'antiquité de la pratique en Iran.

Sur l'attitude des Mages à l'égard de cette pratique, nous n'avons aucune donnée. D'ailleurs, la religion de l'Avesta, à l'époque achéménide, était loin d'être toute-puissante dans la Perse propre et il est impossible d'affirmer que le clergé zoroastrien ait apporté la sanction religieuse à ces formes du Khêtûk-das, encore moins les ait encouragées. Mais si on arrive à des époques plus récentes, le Dînkart et la littérature pehlvie, qui représentent l'esprit sassanide, prouvent que, dans les premiers siècles de notre ère, le mariage incestueux était devenu un sacrement, trop rare, mais d'autant plus méritoire. Le mariage du grand roi Yima avec sa sœur Yimak devint l'idéal du Khêtûk-das[3]. Les exemples historiques sont, il est vrai, moins nombreux

τούτων εὐγενεστάτους νομίζουσι, καὶ βασιλείας τῆς μεγίστης, ὡς λόγος, ἀξιοῦσιν (*De specialibus legibus* ; ed. 1640, p. 778). Voir les textes recueillis par Brisson, *De regio Persarum principatu*, II, ed. 1710, pp. 493 suite.

1) Le Bahman Dirâz-dast (Bahman Longue-Main) de la légende, père et époux de Humâi : « elle faisait dans le monde la joie de son père, dit le *Shâh Nâma*, et il l'épousa à cause de sa beauté, conformément à la religion dite *pehlvie* » (c'est-à-dire à la religion de la Perse ancienne).

2) Strabon, XV, 735 : τούτοις δὲ καὶ μητράσι συνέρχεσθαι πάτριον νενόμισται.

3) West, *Pahlavi Texts*, II, 418 ; cf. *Bund.* XXIII. — Le bel hymne védique, où Yama repousse au nom de la morale sa sœur Yamî, qui l'invite à l'inceste, semble être une protestation soit contre le Khêdûk-das iranien, soit contre une forme ancienne de ce Khêtdûk-das dans l'Inde (*Ormazd et Ahriman*, p. 106,

sous] les Sassanides que sous les Achéménides : le seul, à ma connaissance, est celui de Qobad (488-531), épousant sa fille, Sambyce (Agathias, II). Mais vers la même époque, les invectives d'Eznig, accusant Zoroastre d'avoir inventé des mythes incestueux « afin qu'en voyant cela, sa nation se livrât aux mêmes turpitudes » [1], prennent une valeur particulière de leur concordance singulière avec les théories du Dînkart. Parmi les martyrs qui souffrirent sous Khosroès Parvîz en 614, se trouve un certain Mihrangushnasp qui, avant sa conversion au Christianisme, avait épousé sa sœur « selon la coutume scandaleuse que ces mécréants tiennent pour légitime » [2]. Enfin, deux siècles plus tard, un siècle ou deux avant la rédaction finale du Dînkart, paraît un Zoroastrien, Bah Afrîd, réformateur du Magisme, qui, entre autres réformes, interdit à ses adhérents le mariage avec mères, filles, sœurs et nièces [3].

Mais en fait, par la nature même des choses, ces unions durent être infiniment rares et nous rencontrons nombre de faits qui prouvent que le mariage usuellement recommandé était bien le Khêtûk-das des Parsis modernes. Le fondateur de la dynastie sassanide, celui qui fait du Zoroastrisme la religion de l'État, Ardashîr (226-241), recommande le Khêtûk-das à ses officiers, mais en termes généraux qui font penser à celui des Parsis modernes plus qu'à tout autre : « Épousez vos proches parentes, afin de resserrer les liens de la famille [4]. » Le patriarche arménien, Narsès (IVe siècle), interdit en Arménie les mariages entre parents jusqu'au cinquième degré, parce que, dit son historien, les Arméniens persisés épousaient leurs parentes pour préserver

nº 2 ; Casartelli, *What was Khêtûk-das*, p. 8). — La légende de Minocihr présente un cas étrange de Khêtûk-das entre père et fille : Iraj ayant été assassiné par ses frères et ne laissant qu'une fille, son père Feridûn, pour lui engendrer un vengeur, épouse sa fille, puis la fille née de cette union, et ainsi de suite jusqu'à la septième génération (Maçoudî, II, 145 ; *Études iraniennes*, [illegible] q.).

itation des sectes des païens, tr. Le Vaillant de Florival, p. 94.

'mann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*.

runi, *Chronology*, 194 ; *Shahrastâni*, tr. Haarbrücker, II, 284.

oudi, II, 163.

la pureté du sang et maintenir l'héritage dans la famille [1] : rien n'indique là que l'on dépassât les bornes du Khêtûk-das moderne des riches Persans et des Parsis. Les règlements sur le mariage, promulgués dans des circonstances analogues par le patriarche des Nestoriens de Perse, Timothée, interdisent au père et au fils d'épouser les deux sœurs, « parce que c'est la coutume des païens et des Mages » (*quia iste Ethnicorum et Magorum mos est*) ; ils interdisent à l'oncle d'épouser la femme de son neveu « ce qui est une coutume des Mages » : dans les articles prohibant les mariages incestueux, Timothée ne prononce point le nom de Mages, ce qu'il n'eût point manqué de faire si la pratique eût été courante [2].

Par quelles associations d'idées le Magisme se trouva-t-il conduit, soit à accepter, soit à encourager l'extrême Khêtûk-das ? — Je crois que la *théorie* du Khêtûk-das incestueux naquit, par outrance de raisonnement, de la pratique du Khêtûk-das normal.

Le Khêtûk-das entre cousins existait sans doute de temps immémorial : il était né tout naturellement des nécessités, des préjugés et des intérêts de la vie patriarcale, des causes mêmes qui le maintiennent encore aujourd'hui dans une partie de la Perse musulmane. Cette coutume laïque offrait au conservatisme religieux des avantages qui la rendaient éminemment recommandable. Les mariages mixtes sont dangereux pour le fanatisme religieux et l'exclusivisme national [1]. A ces unions impies qui mêlent religions, castes et races et altèrent l'idéal moral et physique du Zoroastrien, les docteurs se trouvèrent amenés à opposer, avec un enthousiasme croissant, la pureté et l'unité réalisée par des unions qui mêlent comme le même sang et la même âme. Mais l'union entre cousins ne réalise qu'à moitié cette unité parfaite : il y a loin déjà de la source commune et la diversité s'est introduite : le produit sera plus pur et plus homogène, si l'époux et l'épouse sont sortis du même sein, et plus encore, si l'époux est né de l'épouse ou l'épouse de l'époux.

1) Hübschmann, *Ueber die persische Verwandtenheirath* (*ZDMG.*, 1889, 308-312).

2) Beausobre, *Manichéisme*, I, 180.

Le sang s'altère en s'alliant à un autre sang : il n'est plus que de moitié dans le produit qu'il engendre ; pour se conserver, il faut qu'il se mêle à lui-même : le fils qu'un père engendre de sa fille lui doit son être tout entier et s'il s'agit de dons divins à transmettre, comme le droit royal ou la sainteté suprême, la légitimité de la transmission résulte de l'identité absolue du léguant et du recevant.

Les spéculations cosmogoniques conduisaient à des conclusions analogues. Tout raisonnement sur les origines de l'humanité conduit nécessairement à un inceste de frère et sœur : mais, tout commencement est une exception, et la plupart des cosmogonies, en posant l'inceste initial, ne font pas de l'exception du début la loi ou l'idéal de la suite. Les docteurs mazdéens eurent le tort de raisonner, et les accidents de la vieille mythologie naturaliste les amenèrent à mettre entre le Créateur et le premier inceste fraternel une nouvelle série incestueuse, Le mariage d'Ahura et de Speñta-Armaiti, n'était à l'origine que la reproduction du vieil hymen cosmogonique entre le Ciel et la Terre, entre Dyaus et Prithivî, Ouranos et Gê, Jupiter Pluvius et Tellus [1] : mais le monothéisme zoroastrien avait fait de Prithivî une création, une fille de Dyaus, et par là leur innocente union se trouvait transformée en inceste.

Si ces inductions sont justes, la *théorie* du Khêtûk-das incestueux n'aura été qu'une création de logiciens poursuivant l'idéal impossible de l'unité du sang. Mais par là même, le droit à l'inceste n'a jamais dû être que le droit des très nobles ou des très saints : la chose ressort presque textuellement des termes de Catulle et de Philon : ce n'est qu'à un sang pur et sacré qu'il importe de se renouveler en s'alimentant à sa propre source. L'exaltation avec laquelle les Docteurs glorifient le Khêtûk-das incestueux montre combien il était rare et peut-être répugnant à la conscience nationale. Il semple parfois que leur objet, en

[illegible] Khêtûk-das extrême, soit simplement de faire respecter et de faire ressortir plus violemment l'horreur du mariage étrangers. Tout le mal dans l'humanité est venu, dit [illegible]t pehlvi, de ce que les hommes n'ont pas suivi l'exem-

ple donné par les ancêtres de la race, Mashya et Mashyôî, et de ce qu'ils vont prendre femme dans d'autres maisons, d'autres villes, d'autres pays. Il cite un mot d'Auhrmazd à Zoroastre, que parmi les quatre plus belles œuvres qui soient, est le Khêtûk-das avec mère, fille ou sœur, et il annonce qu'à l'arrivée de Sôshyans, toute l'humanité pratiquera le Khêtûk-das [1]. Le Khêtûk-das simple était au fond sans doute tout ce qu'il demandait. Les religions encore mal établies, ou menacées, ont de ces excès de doctrine qui demandent le plus pour obtenir le moins : nous en verrons dans la législation du Vendidad des exemples exorbitants qu'il serait naïf de prendre au sérieux, et pour beaucoup de docteurs, ces mots « l'idéal serait d'épouser sa fille », signifiaient simplement : « mariez-vous dans la famille ».

JAMES DARMESTETER.

1) West, *Pahlavi Texts*, II, 416.

LE PAPYRUS BRUCE

RÉPONSE AUX *Göttingische gelehrte Anzeigen* [1].

Quiconque veut servir le Seigneur, a dit l'auteur de l'*Imitation*, doit s'attendre à la tentation. De même : quiconque s'adonne à la science doit s'attendre à la critique. Aussi l'attendais-je, tout étonné qu'elle mit si longtemps à se faire jour. Elle est enfin venue, violente, et même, je crois, quelque peu injuste. Je n'aurais jamais pensé à répondre à ce *factum* émané d'un jeune homme, si je n'avais déjà éprouvé combien les meilleures intentions d'un auteur peuvent être travesties et si je ne tenais avant tout à conserver le bon renom de la science française, pour ce qui me regarde personnellement.

Vers le commencement de l'année qui s'achève, au mois de février, je crois, je reçus une carte postale signée *Schmidt*, où l'on me demandait si je consentirais à laisser publier le papyrus Bruce que j'avais copié à Oxford en 1881. Je répondis que volontiers je laissais libre quiconque voudrait publier ce papyrus; mais je prévenais mon correspondant que j'avais remis en 1889 un mémoire que l'Académie des inscriptions et belles-lettres me faisait l'honneur de publier. Quelques jours après, nouvelle carte où j'étais prié de dire quand paraîtrait ma publication. Comme je ne le savais pas, je n'ai pu le dire. De là la première cause de la critique qui est tombée sur moi, avec le dessein avéré de me réduire en si piteux état, que je ne pusse jamais m'en relever. Je comprends très bien que M. Schmidt n'ait pas été content de voir son travail devancé : mais je ne pouvais rien à cela, puisque, quand j'ai appris son intention de publier et de traduire le papyrus, mon mémoire était imprimé plus qu'aux deux tiers.

M. Schmidt, pour sa critique, s'est servi des trois étapes [2] qu'avait

1) Dans le n° du 15 août dernier.

2) *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1882. — *Revue de l'Histoire des religions*, 1890, tome XXI, p. 176 et 261. — *Notice sur le papyrus Bruce* dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, tome XXIX, 1re partie.

parcourues ma pensée; il a mis en regard des textes qu'il regarde comme contradictoires, il s'en est moqué et a tiré des conclusions comme celle-ci : « L'auteur qui, après tant de travaux, en est arrivé à de pareils résultats négatifs, a lui-même jugé son œuvre [1]. » Je ne prétends pas que ma pensée n'ait pas progressé, je suis même sûr du contraire ; mais dans ma naïve imagination, je me figurais que l'auteur qui a étudié avec toute la conscience dont il est capable un ouvrage dont certaines parties lui ont paru douteuses ou inexplicables, devait avoir assez de respect de soi-même et de ses lecteurs pour avertir ceux-ci que la traduction, ou que le texte, ou que l'interprétation, n'étaient pas certains. Il paraît que ce procédé est le contraire de la méthode, selon M. Schmidt, et que l'auteur qui l'emploie se condamne lui-même. J'avoue que sa démonstration ne m'a pas convaincu et, qu'au risque de lui paraître arriéré, je conserverai encore, le cas échéant, le même manque de méthode.

Un autre reproche que me fait M. Schmidt, c'est de ne pas connaître la question du Gnosticisme. Cela se peut, je n'ai pas la prétention de tout connaître; mais cependant je croyais avoir donné la preuve que je l'avais tout au moins étudiée et que j'en avais même saisi certains côtés qui avaient jusque-là été laissés dans l'ombre. Il me reproche de n'avoir pas dans un passage songé à étudier les systèmes de Carpocrate, d'Héracléon et de Colarbase, de m'être contenté de ceux de Valentin et de Basilide. Ces systèmes, je dois le dire, ne me sont pas inconnus; mais M. Schmidt les connaît sans doute mieux que je ne le fais, puisqu'il y voit des choses que je n'y ai pas vues, et qu'il peut à coup sûr déterminer à quel système appartient tel ou tel traité gnostique. Mais je me rappelle qu'à l'apparition de la *Pistis-Sophia*, la science allemande bâtit force systèmes sur ce livre, que ces pauvres systèmes tombèrent tous comme de simples châteaux de cartes et qu'il n'en est rien resté. Le système de M. Schmidt ressemblerait-il à ceux-là? Pour moi, un principe plus haut m'a guidé. Il ne suffit pas de rencontrer dans un texte nouveau un mot qui se trouve déjà dans l'analyse de tel ou tel système pour prononcer avec autorité que l'ouvrage en question relève de ce système-ci et non de cet autre : mais il faut, je crois, s'imprégner des grandes ou des principales idées du système, autant qu'il est possible, et se prononcer ensuite pour tel système particulier qui semble avoir le plus de rapports avec le texte nouveau. Ce n'est pas, je le sais, la méthode de M. Schmidt qui, à cause de la pré-

1) *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 15 août, p. 645.

sence du mot *Sîtheus* dans le papyrus Bruce, affirme aussitôt que le papyrus contient des ouvrages se rapportant à la secte des Séthiens[1]. Je le demande avec pleine confiance maintenant : de quel côté est la méthode? chez le critique, ou chez le critiqué? En général, M. Schmidt semble attacher une trop grande importance aux analyses faites des systèmes gnostiques par les Pères de l'Église : il ne faut pas oublier que ces analyses étaient des analyses de combat et non la froide analyse que nous recherchons aujourd'hui.

Un troisième point que me reproche M. Schmidt, c'est de ne pas connaître les entours de mon sujet et il apprend à ses lecteurs qu'il a fait, lui, une grande découverte dans la *Vie de Plotin* par Porphyre. Il s'agit d'une correction dubitative que j'ai faite au texte ; j'avais complété et corrigé la leçon qui me semblait fautive par une leçon que je faisais suivre d'un point d'interrogation. Mon critique montre mon ignorance à ses lecteurs et leur apprend qu'il faut restituer dans le passage en question le nom de Nikothéos qui est le nom de l'un des gnostiques combattus par Plotin. Apprendrai-je à M. Schmidt que la *Vie de Plotin* par Porphyre n'est pas un livre inconnu sur les bords de la Seine, qu'il s'en trouve en France quelques éditions et que je me suis moi-même risqué jusqu'à lire cet ouvrage? Donc, si je n'ai pas songé au nom de Nikothéos pour compléter le texte dans ce passage, c'est pour une raison toute simple : c'est que je n'ai pas cru possible de mettre dans la bouche du Christ, même ressuscité, le nom d'un auteur du IIIe siècle. Et maintenant M. Schmidt peut rire de mon ignorance à ce sujet et présenter Phôsilampis comme un auteur inconnu, je n'en continuerai pas moins à le regarder comme un æon, surtout en me rappelant que tous les ouvrages gnostiques connus, la *Pistis-Sophia*, comme le *Livre du Logos en chaque mystère*[2], ou le papyrus Bruce, sont tous donnés comme des révélations faites par le Christ à ses apôtres après sa résurrection.

En outre, mon critique traite de *haute fantaisie* les rapports que j'ai trouvés entre les doctrines de l'ancienne Égypte et les doctrines gnostiques. Libre à lui de fermer les yeux à l'évidence; car où la ressemblance entre les doctrines est si grande qu'on serait parfois

1) Schmidt, *Ueber die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Original Werke*, p. 8.

2) C'est bien ainsi qu'il faut traduire, par suite de la présence du mot grec κατά. Cette préposition est toujours suivie, dans ce cas, du nom sans article, comme dans ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲓⲙ « en chaque lieu ». Si M. Schmidt a une nouvelle manière de traduire, il n'a qu'à la produire.

tenté de la nommer parité, je crois qu'elle est évidente. Si j'ai eu un tort en faisant observer cette ressemblance, ce n'a pas été d'avoir voulu trop prouver : ç'a été de ne pas citer la dixième partie des textes que je pourrais citer actuellement. Notamment j'aurais pu montrer que l'æon gnostique où l'on ne peut pénétrer qu'en disant les mots de passe, en tenant le sceau et en écartant les *archons*, ressemble terriblement à ces *cercles* de l'hémisphère inférieur où les âmes qui veulent suivre la course du soleil dans le monde souterrain font usage des mêmes procédés pour arriver aux mêmes fins. Pour fermer hermétiquement les yeux à la lumière, il faut réunir un certain nombre de qualités négatives qu'il n'est pas donné à tout le monde de posséder; je ne les envie pas, et je ne dirai jamais : *Beati possidentes*.

Il paraît aussi qu'en me trouvant en présence de deux commencements du même manuscrit, complètement identiques, dont l'un s'arrête tout à coup, et dont l'autre continue, et qu'en les corrigeant l'un par l'autre j'ai commis un crime horrible contre les règles de la saine méthode, représentée par M. Schmidt. Ce n'est pas le seul exemple d'un pareil cas, et le second traité dont j'ai entretenu les lecteurs de cette *Revue* en offre un autre exemple. Je crois que tout éditeur sérieux aurait agi comme je l'ai fait. Je ne peux en effet voir deux ouvrages commençant exactement de la même manière, et cela pendant quatre pages : M. Schmidt préfère au contraire voir deux ouvrages distincts; il est libre, mais qu'il me laisse jouir de la même liberté.

Enfin, mon jeune critique m'accuse d'avoir de propos délibéré dénigré Woïde en disant que sa copie était fautive, quand je suis moi-même loin d'être aussi savant que cet homme illustre. Ce n'est pas habitude pour moi de dénigrer qui que ce soit : je laisse ce soin à d'autres. Quant à Woïde en particulier, j'ai la plus grande estime pour ses travaux, et j'ai eu soin d'indiquer qu'un grand nombre des fautes de sa copie sont imputables à l'état du papyrus. Mais ce qu'il y a de piquant dans l'argumentation de M. Schmidt c'est qu'après m'avoir reproché d'avoir corrigé Woïde, il me reproche ensuite de ne l'avoir pas fait [1]. Je prendrai soin aussi de répondre

1) Cf. pages 652 et 656. Tout l'article est écrit dans un ton que je ne qualifierai pas, mais qui n'est pas de mise chez nous. Autant je suis prêt à laisser passer les choses peu aimables et peu conformes à la vérité, lorsqu'elles sont dites spirituellement, autant je condamne les mêmes choses dites lourdement, et sans aucun emploi de ces formules de politesse banale que tout homme bien élevé se doit à lui-même d'employer.

à la question qu'il me fait : j'ai bien vérifié la copie de Woïde sur les parties qui restent du papyrus, et ce serait ici le cas de demander à M. Schmidt et non plus à M. Amélineau, s'il en fait autant. Cependant la critique de M. Schmidt trouve ici un réel point d'attaque. La publication que j'ai faite ne contient que très peu de notes, et les notes qui semblent le plus indispensables en sont absentes, comme celles que nécessiteraient les changements apportés au texte copié par Woïde. Je suis tout le premier à le reconnaître; mais s'il en est ainsi, ce n'est pas à moi qu'il faut l'imputer. J'y ai été forcé. Aussi entre deux maux contraint de choisir le moindre, j'ai préféré donner un texte compréhensible, plutôt que donner un texte incompréhensible. De dire ici comment et pourquoi j'ai fait ainsi, ce n'est pas le lieu; mais je puis affirmer qu'il en a été ainsi. C'est là la partie attaquable de mon mémoire, et ce n'est pas sur moi qu'il en faut faire retomber la responsabilité. D'ailleurs M. Schmidt n'a pas tant trouvé à reprendre, qu'il semble vouloir le dire.

Quant à la traduction, j'attends avec confiance celle de M. Schmidt. Il ne suffit pas de placer après chaque mot des points d'exclamation pour montrer la fausseté d'une traduction; ce serait vraiment trop facile. Quand la traduction de M. Schmidt aura paru, nous pourrons comparer, et je trouverai sans doute qu'il a été forcé de conserver la mienne dans beaucoup, dans le plus grand nombre des cas, quoiqu'à son dire j'ignore la langue. En outre, je ne parle pas des signes abréviatifs si fréquents dans le papyrus, si difficiles à reconnaître scientifiquement et qui m'ont demandé tant de travail. Je suis arrivé à les expliquer, sauf deux. M. Schmidt devra me savoir gré de lui avoir ainsi facilité sa tâche.

Cela suffira, j'espère, pour montrer que la critique de M. Schmidt n'a rien de commun avec la critique scientifique. Il a cru trouver une occasion favorable de se tailler à mes dépens une réputation de fort en version copte; ce serait à merveille, s'il n'eût par mégarde trop laissé passer le bout de l'oreille. En finissant, je me permettrai de recommander à M. Schmidt d'apprendre la langue française : il ne m'accusera plus de choses qu'il a comprises, mais que je n'ai pas dites.

E. Amélineau.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris. — M. *Albert Réville* a repris le 7 décembre son cours d'Histoire des Religions au Collège de France. Il étudie cette année : Le Judaïsme pendant les quatre derniers siècles avant l'ère chrétienne, les lundis et les jeudis, à trois heures.

Voici le programme des conférences qui se font à l'École pratique des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses :

I. Religions des peuples non civilisés. Maître de conférences, M. *L. Marillier* : Le Tabou océanien, les lundis, à cinq heures et demie. — Les Légendes héroïques et les Contes de la Nouvelle-Zélande, les mercredis, à cinq heures.

II. Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne. Directeur adjoint, M. *Léon de Rosny*, professeur à l'École des Langues orientales vivantes : Ethnographie religieuse de l'Extrême-Orient : les grands socialistes de l'antiquité asiatique. — Religions de l'Amérique : les aberrations du culte des anciens Mexicains, les lundis, à deux heures un quart. — Philologie et explication de textes religieux chinois, japonais, siamois et maya. Interprétation de l'écriture de l'ancien Mexique; le Tonalamatl, les jeudis, à deux heures un quart.

III. Religions de l'Inde. Maître de conférences, M. *Sylvain Lévi*, chargé de cours à la Faculté des lettres : Étude des manuscrits bouddhiques septentrionaux. — Les Upanishads, les mardis et les vendredis à quatre heures et demie.

IV. Religion de l'Égypte. Maître de conférences, M. *Amélineau* : Explication de textes hiératiques relatifs au livre de l'Hémisphère inférieur, les vendredis, à onze heures. — Explication de textes coptes relatifs à l'histoire religieuse de l'Égypte chrétienne, les mercredis, à onze heures.

V. Religions des peuples sémitiques. — 1° *Hébreux et Sémites occidentaux.* Directeur adjoint, M. *Maurice Vernes* : Recherches sur l'ancienne religion des Israélites : les noms divins; la question du polythéisme primitif, les vendredis, à trois heures et demie. — Explication de la stèle de Mésa, roi de Moab. Comparaison de son contenu avec les données bibliques relatives au pays de Moab, les vendredis, à quatre heures et demie.

2° *Islamisme et religions de l'Arabie.* Directeur adjoint, M. *Hartwig Derenbourg*, professeur à l'École des Langues orientales vivantes : Explication du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beiḍâwî, d'après l'é-

dition de M. Fleischer, les lundis à cinq heures. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale, d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis, à quatre heures.

VI. Religions de la Grèce et de Rome. Maître de conférences, M. *André Berthelot.* Religion de l'époque homérique et hésiodique, les mardis et les vendredis, à deux heures.

VII. Littérature chrétienne. Directeur adjoint, M. *A. Sabatier*, professeur à la Faculté de théologie : Étude des textes relatifs à l'origine et à l'histoire des croyances chrétiennes concernant le séjour et les conditions des âmes après la mort, les jeudis, à neuf heures et à dix heures.

Maître de conférences, M. *L. Massebieau*, professeur adjoint à la Faculté de théologie : Philon le Juif. Rapports des livres du Nouveau Testament avec ses œuvres, les mardis, à dix heures.

VIII. Histoire des Dogmes. Directeur d'études, M. *Albert Réville*, professeur au Collège de France : Histoire des dogmes de la chute et de la rédemption, les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie.

Maître de conférences, M. *F. Picavet* : L'Antiquité latine et grecque dans la philosophie, la théologie, la science et les arts, depuis la renaissance carolingienne jusqu'à la rénovation hispanico-arabe, les jeudis, à une heure. — Comparaison du XII[e] livre de la Métaphysique d'Aristote avec les versions et les commentaires du moyen âge et spécialement avec les écrits d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, les jeudis, à trois heures un quart.

IX. Histoire de l'Église chrétienne. Maître de conférences, M. *Jean Réville* : Les rapports de l'Église chrétienne et de l'État romain pendant le III[e] siècle. Les grandes persécutions, les mardis, à quatre heures et demie. — Étude comparée des divers types de la Réforme du XVI[e] siècle, les samedis, à quatre heures et demie.

X. Histoire du Droit Canon. Directeur adjoint, M. *Esmein*, professeur à la Faculté de droit : Le prêt à intérêt en droit canonique; la prohibition de l'usure et ses conséquences, les mardis, à trois heures et demie. — Le droit canonique dans les œuvres de Grégoire de Tours, les samedis, à trois heures et demie.

En vertu de l'article 12 de son règlement intérieur et avec l'approbation de M. le Ministre de l'Instruction publique, la Section des Sciences religieuses a autorisé deux docteurs en théologie à faire dans ses locaux des conférences sur des sujets qui ne figurent pas dans son plan d'études officiel. Elles portent le titre de « Cours libres ». Voici leur programme :

M. *J. Deramey* : Histoire religieuse de l'Abyssinie à partir du XVI[e] siècle jusqu'à nos jours. Explication de la Chronique de Zara Jacob, les mercredis et les samedis, à deux heures.

M. *A. Quentin* : Les traditions chaldéennes : la création, le déluge, l'immortalité de l'âme. Explication des documents, les lundis, à trois heures un quart et les samedis, à une heure.

Au *Collège de France*, en dehors du cours spécialement consacré par M. Albert Réville à l'histoire des religions, divers professeurs traitent des sujets qui touchent à l'histoire religieuse : M. *G. Lafenestre* étudie l'Histoire des arts à Rome dans la seconde moitié du XVe siècle; — M. *Cagnat* parle des Documents relatifs à la sépulture et aux usages funéraires chez les Romains; — M. *Foucart* traite des *Mystères d'Éleusis*; — M. *Clermont-Ganneau* interprète les plus anciens textes épigraphiques d'origine israélite; — M. *Maspero* continue l'étude des Textes des Pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte; — M. *Renan* fait la critique des Légendes relatives à Moïse et explique le livre d'Isaïe; — M. *James Darmesteter* explique les textes persans, pehlvis et zends relatifs à la Légende de Djemchid et des Pechdadiens; — M. *Foucaux*, le septième livre des Lois de Manou et le Lalita-Vistara; — M. *Charles Lévêque* expose les Doctrines sur Dieu des philosophes grecs; — M. *Nourrisson* étudie les principales Théories modernes de l'âme et la seconde partie du traité de Spinoza « De Deo et homine »; — M. *Gaston Paris* explique la Vie de saint Alexis (texte du XIe siècle).

A la Faculté de théologie protestante les cours consacrés à l'histoire religieuse sont les suivants : M. *Philippe Berger* expose l'Histoire des idées religieuses chez les Juifs; M. *Bonet-Maury* fait l'Histoire de la Réforme en Allemagne et en Angleterre et esquisse la vie des principaux missionnaires catholiques et protestants; M. *Samuel Berger* enseigne l'Histoire de l'Église de Constantin à saint Grégoire le Grand; M. *L. Massebieau* étudie les Apocryphes du Nouveau Testament et explique plusieurs traités de Tertullien; M. *Vaucher* retrace l'Histoire de la constitution de l'Église, M. *R. Allier* traite de l'Histoire du néoplatonisme. Enfin M. *Paul de Félice* donne un cours libre sur la Discipline et la vie intérieure des anciennes églises réformées de France.

A la Faculté des lettres nous remarquons aussi quelques cours ou conférences qui se rapportent à nos études. M. *Luchaire* traite des Institutions ecclésiastiques de la France dans la période des Capétiens directs; M. *V. Henry* explique divers textes védiques; M. *Brochard* expose les systèmes de Spinoza et de Malebranche.

A l'École des Hautes-Études, Section des Sciences historiques et philologiques, il nous reste à signaler les conférences suivantes : celles de M. *Roy* sur l'Administration des monastères de l'ordre de Cluny, de M. l'abbé *Duchesne* sur les Institutions religieuses de l'Empire d'Orient jusqu'à Justinien, et sur l'Épigraphie ecclésiastique de l'Asie Mineure et de la Thrace; de M. *Carrière* sur le deuxième livre des Rois; de M. *Clermont-Ganneau* sur les Antiquités orientales de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie et sur l'Archéologie hébraïque.

Si nous joignons à cette énumération déjà imposante les cours où sont étudiées les langues orientales indispensables pour une partie des études d'histoire religieuse, nous serons en droit de répéter une fois de plus que Paris offre des ressources aussi abondantes que var
des religions, et que l'on en trou
rables.

Publications récentes. — 1° *Léon Feer. Avadâna-Çâtaka* (Paris. Leroux; in-4° de XXXVIII et 496 pages; prix : 16 francs). M. Léon Feer, de la Bibliothèque nationale, vient de publier dans les « Annales du Musée Guimet » (tome XVIII) la traduction française de l'*Avadâna-Çâtaka*, un recueil de cent légendes bouddhiques, mentionné à plusieurs reprises par Eugène Burnouf dans son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* et qui a été l'objet de nombreuses imitations ou reproductions dans l'Inde. La traduction de M. Feer était achevée depuis dix ans; les études qu'il fit à ce propos lui ont inspiré la série d'articles publiés de 1881 à 1884 dans le *Journal asiatique* sur les enseignements que le recueil nous fournit relativement au Bouddhisme. C'est la première traduction française de ce document. Les *avadânas* sont des instructions destinées à montrer le lien qui, au point de vue bouddhique, rattache les événements de la vie présente aux actes accomplis dans les existences antérieures. Comme le dit M. Feer, « tout avadâna se compose essentiellement de deux récits : le récit d'un événement actuel, — le récit d'un événement passé qui l'a déterminé. Ce second récit, qui exige une connaissance complète des choses d'autrefois, ne peut être fait par le premier venu. Il n'y a que le Buddha omniscient qui puisse évoquer de tels souvenirs; et comme ce Buddha est essentiellement un docteur, l'explication qu'il donne est nécessairement suivie d'une leçon, d'un précepte, d'une instruction appropriée qui répond à la morale de nos fables ».

L'*Avadâna-Çâtaka* c'est « la centaine d'Avadânas » Le recueil est divisé en dix parties. La traduction de M. Feer a été faite d'après le manuscrit sanscrit de la Bibliothèque nationale avec le contrôle de la traduction tibétaine du Kandjour. Le traducteur nous affirme, au bout de son Introduction, qu'il n'a entendu en aucune façon servir la propagande bouddhique dont on mène grand bruit depuis quelque temps. Il était vraiment superflu de donner cette assurance à ceux qui auront le courage de lire ces légendes. Monotones, plates, dénuées de valeur morale, tendant surtout à montrer les béatitudes réservées à ceux qui font du bien à un Bouddha ou à des bhikshus, elles offrent sans doute un véritable intérêt pour l'historien du Bouddhisme, mais elles doivent être non moins embarrassantes pour les apôtres modernes de cette religion dans notre société européenne que les niaiseries des récits de dévotion ecclésiastique pour les apôtres du christianisme spiritualiste.

Trois index — des noms propres, des mots sanscrits et des principaux sujets traités — rendront de précieux services aux chercheurs qui voudront consulter le recueil.

— 2° *Maurice Vernes. Du prétendu polythéisme des Hébreux*, t. II (Paris. Leroux; gr. in-8 de 416 p.). Nous nous bornons à annoncer ici la publication du second et dernier volume que M. Maurice Vernes a consacré, dans la « Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses », à l'exposé de sa conception critique du développement religieux du peuple d'Israël.

Un de nos collaborateurs donnera plus tard un résumé et une appréciation de cette œuvre qui soulève de graves objections, mais qui représente le plus vigoureux effort pour ébranler les résultats de l'école scientifique moderne dans l'histoire d'Israël, d'un point de vue qui ne soit pas le point de vue conservateur traditionnel. Dans ce deuxième volume M. Vernes étudie la question proprement dite qui a inspiré le titre de l'ouvrage entier, la question du polythéisme primitif et de l'évolution religieuse d'Israël. Il s'efforce d'établir que sur le domaine de l'histoire israélite, il n'y a point de souvenirs historiques anciens, point de traditions antiques, « mais simplement un procédé par lequel des doctrines qui appartiennent aux temps de la Restauration ont été projetées dans un passé reculé sous la forme d'événements réels ». Mais la partie la plus importante, c'est l'appendice qui contient un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. Tout le système de M. Vernes s'écroule, en effet, si les recueils des prophètes ne sont pas des écrits pseudépigraphes postérieurs à la Restauration. Et cette partie de sa thèse nous paraît justement inadmissible. Mais on ne saurait juger en quelques lignes un ouvrage aussi volumineux. La *Revue* y reviendra.

— 3° *Al. Bertrand. Nos origines. I. La Gaule avant les Gaulois* (Paris, Leroux; in-8). L'éminent directeur du Musée de Saint-Germain a fait paraître enfin le premier volume de la nouvelle édition, annoncée depuis si longtemps, de « La Gaule avant les Gaulois ». Il est vrai que nous avons ici plus qu'une édition révisée. L'ouvrage a été complètement remanié, refondu et mis au courant des travaux récents. Il faut quelque hardiesse pour écrire l'histoire d'une époque à proprement parler antérieure à l'histoire. M. Bertrand a eu cette audace, mais il a su conserver la pondération de jugement qui manque trop souvent aux esprits aventureux, éblouis par leurs hypothèses jusqu'à les prendre pour des réalités.

L'histoire des religions n'a pas grand'chose à prendre dans ce volume. Nous signalerons seulement la description et la carte qui nous font connaître la distribution et les variétés des dolmens sur la surface de la Gaule. La valeur de l'ouvrage est surtout ethnographique. M. Bertrand, tout en admettant la possibilité de l'homme tertiaire, montre que jusqu'à présent il n'y a aucune preuve de son existence. Il parle ensuite de l'homme quaternaire, des monuments mégalithiques, des premières cités lacustres, de l'introduction des métaux et notamment du bronze dans les cités lacustres. Plus loin il traite la difficile question des Ibères et des Ligures. Ces derniers, d'après lui, sont une population maritime, venant des côtes de la Baltique et représentant comme une première édition de ce que fut bien des siècles plus tard l'invasion des I
refuse à y voir des Indo-Européens et leur attribuerait plus vol
gine touranienne. Le dernier chapitre nous montre les Gaulois
la Gaule par la voie du Danube.

— 4° *Rubens Duval. Histoire politique, religieuse et littérair*

qu'à la première croisade. M. Rubens Duval publie dans le *Journal asiatique* (juillet-août et nos suivants) le mémoire, couronné par l'Académie des inscriptions (prix Bordin, 1891), sur un sujet qui avait été, jusqu'à présent, singulièrement négligé. L'histoire de l'Osrhoène et d'Édesse, par Bayer, outre qu'elle date du commencement du siècle dernier, laisse complètement de côté l'histoire religieuse et littéraire de cette ville. De nos jours de nombreux travaux et de nombreux textes syriaques ont éclairé des points de détail de cette histoire (travaux de MM. Guidi, Nœldeke, Gutschmidt), mais on attendait depuis longtemps un travail d'ensemble. M. Rubens Duval était préparé à cette tâche par ses études syriaques et par l'habitude de la méthode scientifique rigoureuse. Après avoir décrit la topographie de la ville, il discute les légendes relatives à la fondation d'Édesse, raconte l'histoire du royaume édessénien depuis 312 avant J.-C., autant que les notices des historiens grecs et latins et les indications fournies par les médailles permettent de le faire en l'absence presque complète de renseignements sérieux chez les auteurs syriaques, et décrit ensuite le paganisme professé à Édesse. Il n'y avait pas de dieu national comme le Jahvé des Israélites ; le culte régnant était celui des astres comme en Babylonie et en Syrie. Le dieu du Soleil, Schemesch, y avait un temple ; il devait y avoir aussi une divinité lunaire. Peut-être le culte mithriaque s'y répandit-il de bonne heure. Des Génies, considérés comme des intermédiaires entre les hommes et les dieux, étaient adorés ou conjurés sur les toits des maisons. Édesse se trouvant sur une des routes les plus fréquentées de l'Orient, d'autres divinités telles que l'Athargath syrienne s'y introduisirent certainement. Mais l'histoire de ce paganisme édessénien est pleine d'obscurités à cause de la pénurie des documents. M. Rubens Duval qui n'aime pas les hypothèses aventureuses et qui se défie des entraînements du style, se borne à énumérer les renseignements solides qu'il est possible de réunir.

Avec l'étude de la Légende d'Abgar l'auteur arrive à la période chrétienne d'Édesse, sur laquelle on est mieux renseigné. Déjà M. Tixeront dans un livre que nous avons signalé en son temps, *Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar* (Paris, 1888) et M. Lipsius dans *Die Edessenische Abgarsage* (1880) avaient épuisé le sujet (cf. *Revue*, t. XVI, p. 269-283, art. de M. Bonet-Maury). M. Rubens Duval y joint l'étude d'autres légendes connexes, en indiquant discrètement les liens qui lui semblent les rattacher les unes aux autres. Le sixième chapitre de son mémoire est consacré aux légendes judéo-chrétiennes qui ont foisonné sur cette terre où les Juifs s'étaient multipliés et où l'on discutait à coups de légendes plutôt qu'avec des arguments rationnels.

Les légendes étant déblayées, l'auteur entreprend l'histoire positive du christianisme et de la littérature chrétienne à Édesse. Il traite successivement de l'origine judéo-chrétienne des premiers adeptes, de la Peshito, la vieille version syriaque de l'Ancien Testament écrite vers le milieu du IIe siècle, du *Diatessaron* de Tatien, de la Peshito du Nouveau Testament, des gnostiques et spécialement

du gnostique édessénien Bardesane, sur les idées duquel nous aurions aimé avoir un peu plus de détails. Avec la Peshito et Bardesane la langue littéraire atteint à Édesse son complet développement, tributaire, d'une part, de la littérature chaldéenne, d'autre part, de l'influence syrienne.

La suite du mémoire de M. Rubens Duval n'a pas encore paru. Malgré une certaine sécheresse qui tient à la réserve extrême de l'auteur et quoique, sur bien des points controversés, la discussion soit indiquée plutôt que développée, on accueillera avec reconnaissance un travail aussi méritoire et qui comble une véritable lacune de notre littérature historique.

— 5°. *A. Carrière. Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales* (Paris. Cerf; petit in-8 de 46 p.) C'est en Arménie que nous transporte M. Carrière, professeur à l'École des Langues orientales, dans la jolie plaquette dédiée à M. Joseph Derenbourg (voir plus bas); mais comme M. R. Duval à Édesse, c'est pour débarrasser l'histoire d'un certain nombre d'assertions légendaires qui ont germé, cette fois, dans l'esprit d'un historien honoré parmi ses coreligionnaires arméniens de la plus haute estime. M. Carrière montre clairement que Moïse de Khoren, auteur de la célèbre « Histoire d'Arménie » dans la seconde moitié du v^e^ siècle, poussé par le désir de constituer à son peuple, entièrement dépourvu d'histoire, des titres de noblesse dans le passé, a eu recours à un document fictif, l'histoire des ancêtres de Mar Abas Katina et qu'il a composé de toutes pièces les généalogies patriarcales destinées à faire remonter jusqu'à Japhet les ascendants d'Ara le Beau. L'étude de ces généalogies prouve justement que le prétendu Mar Abas Katina ne peut être que Moïse de Khoren lui-même. Il ne semble pas que cette conclusion puisse être contestée par des arguments scientifiques.

— 5° *A. Carrière* et *S. Berger. La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens* (Paris. Fischbacher). C'est encore à M. Carrière, mais cette fois avec le concours de M. *Samuel Berger*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, que nous devons, dans la « Revue de théologie et de philosophie », de Lausanne, et en tirage à part, une étude sur deux lettres apocryphes qui auraient été échangées entre l'apôtre Paul et les chrétiens de Corinthe. Le texte, jusqu'à présent, n'existait qu'en arménien. M. Carrière nous raconte comment il a trouvé place dans presque tous les exemplaires manuscrits de la Bible arménienne et quels sont les travaux auxquels les deux lettres ont donné lieu, depuis le commentaire de saint Ephrem jusqu'aux études récentes de MM. Vetter et Zahn en Allemagne. Le premier de ces deux critiques attribue à la correspondance apocryphe une origine syriaque, le second admet un texte primitif grec. La découverte d'une très ancienne traduction latine, par M. Samuel Berger, dans un manuscrit de la Bible originaire d'une vallée alpestre du Tessin, datant probablement du x^e^ siècle et conservé à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, permet de prouver que le texte original a dû être grec. M. Berger publie cette traduction latine, suivie de la version française du texte arménien par M. Carrière.

Le caractère apocryphe de cette correspondance est absolument certain. Mais l'apocryphe paraît d'origine ancienne. Les deux lettres sont surtout dirigées contre les docètes qui niaient la réalité de l'incarnation et de la vie humaine du Christ. On aurait aimé avoir l'avis des éditeurs sur l'hypothèse de La Croze, reprise par M. Zahn, d'après laquelle nous aurions ici un fragment des *Acta Pauli* mentionnés par Origène et perdus depuis très longtemps.

— 7° *L. Compain. Étude de Geoffroi de Vendôme* (Paris, Bouillon; in-8 de XVI et 296 p.). La Bibliothèque de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études a pieusement recueilli l'excellente étude de son ancien élève, M. Luc Compain, qu'une mort imprévue a enlevé dès l'âge de vingt-cinq ans, au début d'une carrière où il promettait de faire honneur à la science historique française. M. Compain savait rattacher les études de détail de l'érudition médiévale à des vues d'ensemble sur l'histoire de la société au moyen âge et rester impartial à l'égard d'une période, où la glorification passionnée de l'Église fausse le jugement des uns comme le dénigrement de parti pris envers le moyen âge vicie les appréciations des autres. Le livre qu'il a laissé est moins la biographie proprement dite d'un abbé dont la vie, au point de vue chronologique, est mal déterminée, que l'étude, concentrée sur un personnage particulier, d'un phénomène général, savoir du rôle important des agents subalternes, notamment des congrégations exemptes, dans l'établissement de la théorie pontificale du pouvoir souverain et absolu des papes dans l'Église. M. Compain résume d'abord l'histoire de l'abbaye de la Trinité de Vendôme jusqu'à la fin du XI^e^ siècle. Il nous introduit ensuite dans l'abbaye et nous montre l'idée que se faisait Geoffroi du monachisme, de la dignité abbatiale et de la mission de l'Église. L'esprit envahissant, insoumis et autoritaire des congrégations exemptes se révèle dans les relations de Geoffroi avec la société civile et, plus vivement encore, dans sa conduite à l'égard des prélats les plus remarquables de l'Église séculière. Geoffroi de Vendôme est un esprit de portée médiocre, mais homme d'action et obstiné. M. Compain montre fort bien que c'est l'intérêt de sa congrégation qui pousse l'abbé à faire valoir le pouvoir souverain de la cour de Rome, comme c'est l'intérêt des papes de s'appuyer sur les congrégations exemptes. Même ceux qui ne sont pas des médiévistes de profession liront son livre avec plaisir et avec profit. Il a puisé aux bonnes sources et les a communiquées avec discrétion, résistant à la contagion moderne de transcrire les documents, même lorsque leur contenu mériterait à peine d'être résumé en quelques lignes.

— 8° *A. Samouillan. Olivier Maillard, sa prédication et son temps* (Toulouse, 1891; in-8). Une histoire suivie de la prédication dans les divers pays de la
nté serait l'une des sources les plus abondantes pour l'histoire générale
ivilisation et des mœurs. A côté des éléments permanents de la prédication
sont que la perpétuelle revendication des commandements fondamentaux
norale chrétienne, il y a dans les sermonnaires, et surtout dans ceux qui

émanent des prédicateurs populaires, une préoccupation, constante aussi, des idées, des sentiments et des dispositions morales, politiques ou sociales qui agitent leurs auditeurs. Sans doute, il ne faut jamais perdre de vue que le prédicateur, comme tout orateur qui s'adresse à la foule, doit forcer la note pour se faire entendre et que, pour avoir la vérité sur la situation morale de la société où il parle, il faut rabattre de ses critiques comme de ses panégyriques. Mais le prédicateur est obligé, pour toucher son auditoire, de l'entretenir de ce qui l'intéresse, de ce qui le passionne ; de là vient que le sermon est essentiellement actuel et que, malgré le fond commun à la prédication chrétienne de tous les temps, rien ne passe plus vite que le sermon vraiment goûté de son temps.

M. l'abbé Samouillan a donc eu raison de rechercher dans la prédication du célèbre Olivier Maillard les éléments d'une peinture de la société du xv^e^ siècle en France. Le moine est grossier; sa prédication, selon notre goût moderne, manque de dignité; mais il est évident que ses auditeurs n'en jugeaient pas ainsi, puisqu'ils se pressaient en grand nombre pour l'entendre et cela même contribue à nous les faire connaître. Il faut noter que la description de la société du xv^e^ siècle, que M. l'abbé Samouillan nous présente d'après les cinq cents sermons d'Olivier Maillard qui nous ont été conservés, n'est rien moins que flatteuse. L'historien semble avoir oublié de faire le travail de réduction que nous recommandions ci-dessus. Même avec ces tempéraments il en reste cependant assez pour montrer à quel point les demandes de réforme religieuse et ecclésiastique formulées depuis près de deux siècles étaient légitimes et combien, par conséquent, la Réforme du xvi^e^ siècle était nécessaire. On s'étonne de voir que M. Samouillan aboutit, sur ce dernier point, à une conclusion diamétralement contraire.

— 9° *Frank Puaux. Histoire de l'établissement des protestants français en Suède* (Paris. Fischbacher ; in-8 de IX et 212 p.; 5 fr.). M. F. Puaux, directeur de la *Revue chrétienne* et ancien pasteur de la communauté française réformée de Stockholm, a retracé dans ce livre l'histoire modeste des Français réfugiés en Suède pour cause de religion. Cette histoire n'avait pas encore été écrite et M. Puaux, qui a eu à sa disposition les documents nécessaires, a ajouté une page intéressante à l'histoire de plus en plus complète du Refuge. La raison pour laquelle le nombre des réformés français réfugiés en Suède fut si minime, c'est non seulement l'éloignement de ce pays et la difficulté des communications avec la France, mais encore l'intolérance des lois suédoises qui n'autorisaient pas le culte réformé à côté du culte luthérien. Il fallut négocier pour obtenir qu'une exception fût faite en faveur des réfugiés français.

— 10° *Les publications dédiées à M. Joseph Derenbourg à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire.* Le maître vénéré de la science du judaïsme dans notre pays, M. *Joseph Derenbourg*, a fêté le 21 août de cette année son quatre-vingtième anniversaire. A cette occasion les disciples et amis du vieux professeur, dont l'esprit et le cœur ont gardé toute la fraîcheur et la vigueur de la je

lui ont dédié une série de plaquettes ou d'ouvrages, pour la plupart relatifs à l'histoire du judaïsme. L'énumération suivante des auteurs et des titres de leurs écrits suffit à faire apprécier la valeur de l'hommage qui lui a été rendu : *W. Bacher*, Die Agada der Tanaiten, I; *Philippe Berger*, Inscription punique d'Altiburos; *Berliner*, Extraits des lettres de M. Joseph Derenbourg; *A. Carrière*, Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales (voir plus haut); *Henri Cordier*, Les Juifs en Chine; *James Darmesteter*, Une prière judéo-persane; *Hartwig Derenbourg*, Les monuments sabéens et himyarites de la Bibliothèque nationale; *Epstein*, Casuistique de R. Moyse Calonymos (textes hébreux); *Friedlaender*, Les socialistes dans le Judaïsme (en allemand); *Ludwig Geiger*, Aus Leopold Zunz Nachlass (pièces inédites); *M. Guttmann*, La philosophie de saint Thomas d'Aquin par rapport au rabbinisme; *M. H. Iastrow*, Transposed stems in talmudic, hebrew and chaldaic; *Israel Lévi*, Les Juifs et l'Inquisition dans la France méridionale; *Isidore Loeb*, La vie des métaphores dans la Bible; *Ad. Neubauer*, Une grammaire hébraïque du Yémen (texte arabe en caractères hébraïques); *Sal. Reinach*, Un épisode de la vie des Juifs polonais au XVIII^e^ siècle; *Moise Schwab*, Deux vases judéo-babyloniens avec inscriptions magiques; *Steinschneider*, Les traductions arabes d'œuvres de médecins grecs; *Steinthal*, Sur un psaume; *Victor Widal*, Moussah le fou, histoire algérienne; *Henri Weil*, Les Hermocopides et le peuple d'Athènes. Les travaux annoncés par MM. *E. Harkavy*, de Saint-Pétersbourg, *Ad. Jellinek*, de Vienne, et *Oppert*, de Paris, ne nous sont pas encore connus. Enfin la *Revue des Études Juives*, dans sa dernière livraison, contient une notice biographique de M. Joseph Derenbourg, par M. le grand rabbin Zadoc Kahn, avec un complément de M. Isidore Loeb, et un beau portrait en héliogravure.

— 11° Nous n'avons rien à dire de deux ouvrages qui nous ont été envoyés : *Coup d'œil sur les thaumaturges et les médiums du XIX^e^ siècle*, par M. *U. Badaud* (Paris. Dentu; in-18 de XV et 340 p.) et *La Bible travestie par Homère*, de M. l'abbé *Fourrière* (Paris, Roger et Chernoviz; 1^er^ fasc. in-8 de XXIV et 158 p.). Le premier, écrit par un fervent adepte du célèbre physicien spirite, M. Crookes, a pour objet de justifier et d'expliquer les visions, extases et apparitions de Marie de Mœrl, Domenica Lazzari et Palma Matarrelli et nous semble apporter un appui bien dangereux aux théories du spiritisme anglais. Quant au second, on y verrait volontiers une mauvaise plaisanterie, si l'exemple de M. Gladstone ne prouvait pas qu'en matière d'histoire religieuse, les hommes les plus intelligents sont capables des plus graves aberrations de jugement.

Concours de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — L'Académie des inscriptions et belles-lettres a tenu sa séance publique annuelle le 6 novembre, sous la présidence de M. Oppert. Après lecture, par M. *E. Le Blant*, d'un mémoire sur « l'antique croyance à des moyens secrets de défier la torture », le Président a proclamé les prix décernés en 1891. Plusieurs de ces prix ont été obtenus pour des travaux relatifs à l'histoire religieuse : dans le concours sur

les Antiquités de France, M. *Victor Mortet* a obtenu une deuxième mention pour son « Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196) »; M. *Jules de Lahondès* pour « L'église Saint-Étienne, cathédrale de Toulouse »; M. *Joseph Roux* pour son « Histoire de l'abbaye de Saint-Acheul-lez-Amiens ».

Le second prix Gobert à été décerné à M. *Ulysse Robert*, auteur du « Bullaire du pape Calixte II (1119-1124) » et d'une « Histoire du pape Calixte II »; l'un des prix Bordin à M. *Samuel Berger*, pour son « Étude sur les travaux entrepris à l'époque carolingienne pour établir et reviser le texte latin de la Bible »; un autre prix Bordin à M. *Rubens Duval*, pour son mémoire sur « L'histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade » (voir plus haut).

Parmi les sujets mis au concours pour les années suivantes nous signalons : En 1893, pour le prix ordinaire : « Étude comparative du Rituel brahmanique dans les Brahmanas et dans les Soutras. Les concurrents devront s'attacher à instituer une comparaison précise entre deux ouvrages caractéristiques de l'une et de l'autre série, et à dégager de cette étude les conclusions historiques et religieuses qui paraîtront s'en déduire. » — En 1894, pour le prix Bordin : « Étudier, d'après les récentes découvertes, la géographie et la paléographie égyptiennes et sémitiques de la péninsule sinaïtique jusqu'au temps de la conquête arabe. »

Nouvelles diverses. — 1° *Les Vaudois.* M. *Alexandre Bérard*, docteur en droit, substitut du procureur général à Grenoble, se propose de publier chez l'éditeur Fischbacher (33, rue de Seine, Paris) une histoire populaire générale des Vaudois, avec reproduction des gravures de l' « Histoire des églises vaudoises », par Léger. Le prix de souscription est de 12 fr. 50.

— 2° *La Revue biblique.* Sous ce titre, l'éditeur Lethielleux, de Paris, fait paraître, à partir du 20 décembre, une revue spécialement consacrée à l'exégèse des livres sacrés, à l'archéologie biblique, à la philologie et à l'étude des langues sémitiques. La nouvelle publication donnera aussi un résumé des événements qui se passent en Orient, et ce semble même devoir être par là qu'elle répondra à un besoin réel; car, pour les autres sujets, il ne manque pas de périodiques autorisés. Les fondateurs de la Revue sont les Pères dominicains, qui ont créé à Jérusalem l'École pratique des Études bibliques. Ce patronage ainsi que les noms des principaux collaborateurs (MM. l'abbé Batifol, le P. Didon, l'abbé Filion, l'abbé Hyvernat, le P. Scheil, l'abbé Vigouroux, etc.) disent assez dans quel esprit elle sera dirigée. La Revue paraîtra tous les trois mois.

— 3° *Leçon d'ouverture de la Faculté de théologie de Paris.* La librairie Fischbacher a publié les discours prononcés le mardi, 3 novembre, à la séance d'ouverture de la Faculté de théologie protestante de Paris. M. le doyen Lichtenberger a rendu un hommage chaleureux à la mémoire de M. le professeur Viguié. Nous signalons à nos lecteurs la remarquable leçon faite par M. Stapfer sur « L'autorité de la Bible et la critique ».

Nécrologie. — Nous avons le regret d'annoncer à nos lecteurs la mort d'un de nos plus vaillants collaborateurs, M. *Pierre-Victor Courdaveaux*, décédé à Paris, le 5 décembre, à l'âge de soixante et onze ans. M. Courdaveaux avait pris récemment sa retraite comme professeur de la Faculté des lettres de Lille. Il était venu s'établir à Paris, où il se proposait de consacrer les dernières années de sa verte vieillesse à l'enseignement de l'histoire religieuse. La Section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études avait accueilli favorablement la proposition qu'il lui avait faite d'ouvrir dans ses locaux à la Sorbonne un cours libre sur l'*École chrétienne d'Alexandrie*. L'autorisation ministérielle, sollicitée par la Section, est parvenue à son président le lendemain même de la mort de l'honorable professeur. M. Courdaveaux se proposait aussi de faire paraître l'année prochaine un volume sur l'Histoire de la théologie chrétienne primitive, dont deux fragments relatifs à saint Irénée et à Tertullien ont été insérés dans cette Revue et dont nous publierons prochainement un autre chapitre important sur Clément d'Alexandrie. En 1886, il avait fait paraître chez Fischbacher un petit volume : *Saint Paul d'après la libre critique en France* (voir *Revue*, t. XV, p. 112 et suiv.).

M. Courdaveaux avait commencé l'étude du christianisme primitif avec le désir d'y trouver des arguments à l'appui des thèses philosophiques ou politiques dont il s'était fait l'infatigable champion. Mais, de plus en plus, il avait cessé de travailler en polémiste pour se livrer à un examen, consciencieux et libre de préjugés, des documents de l'antiquité chrétienne. Son esprit clair, son talent pour rendre accessible aux hommes cultivés les résultats de la critique scientifique, lui permettaient de faire une œuvre utile qui a été malheureusement interrompue trop tôt. Il a été un professeur très apprécié de ses élèves et il a eu le mérite de comprendre l'importance de ces études sur les origines du christianisme qui sont si généralement négligées dans nos facultés des lettres. Il a eu le courage de ses opinions et même ses plus ardents adversaires ne pouvaient pas lui refuser leur estime.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *Eiard-Hugo Meyer. Germanische Mythologie* (t. I de la Collection des « Lehrbücher der germanischen Philologie ». — Berlin. üller; in-8 de 354 p.). M. Meyer vient de rendre un nouveau ser- études en publiant un *Handbuch* de la Mythologie germanique que science, complètement transformée dans ces quinze dernières années, t à fait nécessaire. La charpente du livre est originale et neuve et lle seule le progrès réel des études de mythologie en général et de germanique en particulier. L'auteur décrit d'abord la basse mytho- *nglaube*, *Mxrenglaube*, *Naturdämonenglaube*), avant d'aborder les

mythes plus élevés (*Höherer Dämonenglaube, Götterglaube*). Ce serait sortir du cadre de cette notice que de discuter ou même simplement de faire connaître les théories d'ensemble et de détail que M. M. vient de développer dans ce livre. Nous pourrons y revenir. Au surplus, l'auteur n'a pas voulu faire un volume à discuter, mais un livre à consulter, même au cas où l'on ne serait pas de son avis, un bon manuel faisant connaître sur chaque point l'état de la science et, à ce point de vue, il a pleinement réussi. Ce *Handbuch* est admirable d'information; grâce à un registre très complet, il n'est pas de détail sur lequel on ne puisse connaître à l'instant ce que pensent M. M. ou les autres avec toutes les références aux travaux antérieurs. C'est un livre désormais indispensable à tous ceux qui s'occupent d'études dans lesquelles la connaissance de la mythologie germanique peut intervenir, folklore, histoire religieuse ou histoire littéraire. (Communication de M. *E. M.*)

2° P. *Schwartz. Reste des Wodanskultus in der Gegenwart* (Leipzig. A. Neumann, in-8° de 50 pages). Ce petit écrit est un essai de vulgarisation fort bien conçu et surtout très clair de ce que l'on sait actuellement du *Wodan* germanique. L'auteur n'a développé aucune théorie nouvelle; il s'est borné à publier une conférence. Son livre est, en effet, la reproduction d'une causerie faite dans un cercle allemand sur des travaux peu accessibles au grand public. On ne peut lui reprocher que d'avoir trop bien imité ses modèles. Ainsi, il abuse vraiment des explications météorologistes (ex. p. 22 à propos des yeux du Frédéric Barberousse de la légende du Kyffhäuser). La brochure, imprimée cette année, paraît avoir été écrite il y a dix ans, à en juger par l'absence de mention d'ouvrages récents et par l'erreur de la page 3: *Dienstag* dérivé de *Ziestac*, à corriger d'après Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, v° *Dienstag*. Malgré s
de M. S. doit être bien accueillie. Elle a une gra
chez les savants d'outre-Rhin, elle se laisse lire;
en une heure de l'ensemble du sujet et l'on peut
tous les travaux de première main. Bien certainem
solution, il arriverait, surtout en prenant pour gu
du sujet, l'excellent ouvrage de M. Meyer don
duire, sur la mythologie germanique, un livre de
inutile en Allemagne et serait certainement bien
cation de M. *E. M.*)

— 3° *R. Beer. Heilige Höhen der alten G*
Koneggen; in-8 de x et 86 p.; 2 m.). L'auteur s'
plement à l'ouvrage de M. von Andrian sur l
peuples asiatiques, en groupant ce que nous sav
Grecs et les Romains. A cet effet il a compulsé les
notamment le *Dictionnaire de la mythologie grec*
direction de M. Röscher, et il a enfilé ses notes
Ce travail, dénué d'originalité, n'en sera pas moi

faire une idée d'ensemble sur le culte des hauts lieux chez les peuples de l'antiquité classique. En ce sens il convient de le signaler, après l'ouvrage de M. von Andrian, aux théologiens et aux exégètes qui étudient ce culte chez les peuples sémitiques.

— 4° *P. Wendland. Neuentdeckte Fragmente Philos* (Berlin. Reimer, 1891; 1 vol. in-8 de XI et 152 pages.; 5 m.). C'est une vérité acquise aujourd'hui que l'étude des œuvres de Philon d'Alexandrie est l'introduction indispensable à l'histoire de l'enseignement chrétien pendant les deux premiers siècles. De là le renouvellement des études sur Philon pendant les vingt dernières années. Malheureusement l'état du texte philonien laisse encore beaucoup à désirer. L'édition Mangey, la meilleure jusqu'à présent, date de 1742. Elle est incomplète et ne répond plus aux exigences de la critique moderne. Mais c'est une grosse entreprise d'éditer une œuvre aussi copieuse que celle du grand docteur juif d'Alexandrie. Jusqu'à présent les plus courageux avaient reculé devant une pareille tâche. L'ouvrage de M. Wendland, que nous annonçons ici, nous apporte la bonne nouvelle de la préparation de cette édition critique si désirable. Et non seulement il nous apprend qu'il y travaille de concert avec M. Léopold Cohn, qu'il a déjà dépouillé un grand nombre de manuscrits dans les bibliothèques italiennes, mais de plus il nous offre les prémices, des prémices fort réjouissantes, de la riche moisson qu'il a recueillie au cours de ses recherches.

Dans les six mémoires qui composent cet ouvrage, il nous révèle, à côté des nombreux fragments déjà retrouvés par un érudit anglais, M. Harris, de nouveaux morceaux d'œuvres philoniennes, qui jusqu'à présent étaient restés perdus dans les manuscrits : un fragment du *De victimis*, du traité sur l'*Ivresse*, et surtout il établit de la façon la plus décisive que le Commentaire de Procope de Gaza sur le Pentateuque renferme tantôt des citations complètes, tantôt des extraits fort nombreux des *Quaestiones et solutiones* que nous ne possédons, en texte suivi, que dans une traduction arménienne. Ailleurs il établit que la plus grande partie du *De mercede meretricis* appartient au traité *De sacrificiis Abelis et Caini*. Ces mémoires sont tous de nature à nous donner les meilleures espérances relativement à l'édition des Œuvres de Philon que M. Wendland nous donnera dans un avenir pas trop éloigné.

— 5° *H. Laible. Jesus Christus im Thalmud* (Berlin. Reuther; in-8 de VI, 96 et 19 p.; 2 m. 40.). L'auteur de ce petit volume, qui forme le dixième fascicule des écrits de l'« Institutum Judaïcum » de Berlin, a étudié tous les passages du Talmud où il est fait mention de Jésus-Christ, et M. Dalman lui a prêté son concours pour la publication du texte original authentique, d'autant plus précieux que ces parties du texte ont subi, plus que d'autres, de regrettables altérations dans les éditions usuelles du Talmud. Si l'on veut bien se rappeler à quelles âpres controverses ces passages talmudiques relatifs au Christ ont donné naissance, on comprendra l'intérêt de l'œuvre entreprise par M. Laible Il a fini par où il eût fallu commencer, si le fanatisme n'avait pas étouffé le plus

souvent la raison en ces matières, par une reconstitution critique des textes sur lesquels on discute depuis si longtemps.

— 6° *K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur* (Munich, Beck ; in-8 de XII et 495 p. ; 8 m. 50. — L'histoire de la littérature byzantine de M. Krumbacher (t. IX du « Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft » de Iwan von Müller) n'appartient pas, à proprement parler, à la catégorie des ouvrages d'histoire religieuse. L'auteur, de parti pris, a laissé de côté les théologiens byzantins, sous prétexte qu'ils échappaient à sa compétence. Que dirait-on d'une histoire littéraire du moyen âge occidental dont les ouvrages théologiques seraient exclus ? Quoique M. Krumbacher ait ainsi mutilé volontairement son œuvre, l'historien ecclésiastique le consultera néanmoins avec fruit ; car il y trouvera une connaissance approfondie et une appréciation, par cela même plus juste et plus bienveillante, de cette littérature byzantine que nous dédaignons en général de confiance, parce que nous ne la connaissons pas plus que ceux qui nous ont appris à la dédaigner. Les livres où nous puissions nous orienter dans l'histoire de la littérature byzantine sont encore bien rares. A beaucoup d'égards M. Krumbacher n'a pas eu de prédécesseurs. Il nous rendra sans doute de grands services. Son récit commence à Justinien et s'arrête à la chute de l'Empire d'Orient (527-1453) ; mais, pour lui, la véritable littérature byzantine ne commence qu'au IX^e^ siècle ; les écrivains du VI^e^ et du VII^e^ siècle se rattachent encore à la littérature antique et le VIII^e^ siècle est absolument stérile. Nous signalons particulièrement les chapitres consacrés à la littérature populaire et à la poésie religieuse byzantine, où il y a de vraies révélations pour les profanes.

— 7° *F. Loofs. Leontius von Byzanz und die gleichn griechischen Kirche* (Leipzig. Hinrichs; in-8 de 317 p.) tiques byzantins que M. Krumbacher néglige de parti pas complètement abandonnés en Allemagne. Outre M. qui se voue à l'étude critique et à la réhabilitation his La présente étude qui forme les fasc. 1 et 2 du troisi und Untersuchungen » de MM. von Gebhardt et Harn des œuvres de Leontius de Byzance parmi les nombre auteurs du nom de Leontius. En même temps il étudie les controverses théologiques du V^e^ et VI^e^ siècle, où il logie impériale de Justinien.

— 8° *R. Röhricht. Bibliotheca geographica Palaestin* de XX et 744 p.; 24 m.). Huit cents pages de bibliogra sur la géographie de la Palestine de l'an 333 à l'an 18 bibliographique. Mais la bibliographie développée à ce une œuvre d'érudition stérile? A force d'être complèt nombre restreint des publications ayant une valeur r foule des écrits qui n'ont jamais eu de valeur ou qui n

temps. Heureusement que le gros volume de M. Röhricht est composé avec beaucoup de méthode et muni d'excellents index.

Nouvelles diverses. — 1° *Édouard Reuss. L'Ancien Testament.* Tout le monde, en France, connaît la traduction française de la Bible, avec commentaire, par feu le professeur *Édouard Reuss*, de Strasbourg. Pendant les dernières années de sa verte vieillesse, M. Reuss a fait une œuvre analogue pour l'Ancien Testament à l'intention du public allemand. L'éditeur Schwetschke, à Brunswick, met en souscription la traduction allemande, avec introductions et commentaires, qui paraîtra en 40 ou 45 livraisons à 1 marc, sous la surveillance de M. Erichson et de notre collaborateur alsacien, M. L. Horst.

— 2° *Grundriss der theologischen Wissenschaften.* Sous ce titre l'éditeur Mohr, de Fribourg-en-Brisgau, publie une collection de manuels, destinés à suppléer les *Theologische Lehrbücher* dont nous avons mainte fois fait l'éloge dans nos Chroniques, mais qui, en raison même de leur portée scientifique, dépassent singulièrement la mesure et les proportions de simples manuels destinés aux étudiants. Cette fois on nous promet de vrais manuels à l'usage des jeunes gens. Le seul volume déjà publié est la *Einleitung in das Alte Testament*, par M. *C.-H. Cornill*, professeur à Kœnigsberg. L'histoire des religions sera traitée par M. Reischle, de Stuttgard.

Nécrologie. — *H. Graetz*, le maître de l'histoire générale du Judaïsme, est mort à Breslau, à l'âge de soixante-quatorze ans. Tous ceux qui se sont occupés d'histoire juive connaissent sa *Geschichte der Juden* en onze volumes, commencée en 1852, achevée en 1876. M. Graetz ne reculait pas devant les hypothèses hardies, notamment dans ses deux premiers volumes — publiés après les autres — où il traite du Judaïsme biblique. Ce qui caractérise ces volumes, c'est une grande indépendance à l'égard de la tradition rabbinique aussi bien qu'à l'égard de la théologie critique des exégètes protestants. Dans son ensemble l'Histoire des Juifs de Graetz n'en reste pas moins le monument le plus complet que nous possédions sur les vicissitudes de ce peuple unique dans les annales de l'humanité. M. Graetz a écrit en outre un très grand nombre d'articles dans le *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, qui a paru de 1851 à 1887, des commentaires bibliques, etc. Il préparait, au moment de sa mort, une édition critique de l'Ancien Testament en quatre volumes. On annonce que M. le professeur Bacher, du séminaire rabbinique de Buda-Pesth, s'est chargé d'en surveiller la publication.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *R.-H. Codrington. The Melanesians. Studie in their anthropology and folk-lore* (Oxford. Clarendon Press). M. Codrington est missionnaire, mais il a l'esprit scientifique. Son livre, publié par la Clarendons Press, mérite d'être pris en considération par tous ceux qui étudient les reli-

gions des peuples non civilisés. De 1863 à 1887 il a noté scrupuleusement tous les renseignements qu'il a recueillis de la bouche même des indigènes de la Mélanésie, aux îles Salomon, aux îles de Santa-Cruz, aux Nouvelles-Hébrides, à la Nouvelle-Calédonie et aux îles de la Loyauté. La religion de ces peuplades, où règne en général un état social matriarcal, a été l'objet de la sollicitude toute particulière de l'auteur. Nous nous proposons de revenir sur cet ouvrage.

— 2° Un excellent périodique anglais, l'*Expository Times*, qui a pour but de propager en Angleterre l'étude scientifique des questions religieuses et spécialement de l'histoire biblique, a commencé dans sa dernière livraison la publication d'une série d'articles de l'assyriologue bien connu, M. Pinches, du Musée Britannique, sur les rapports des inscriptions cunéiformes et de l'Ancien Testament. L'auteur se propose de compléter et, sur certains points, de rectifier l'ouvrage allemand de M. Schrader sur les Inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament.

— 3° L'éditeur John Murray annonce la publication du *Dictionary of Hymnology* du Rév. John Julian, un volume d'environ 1600 pages. L'auteur ne s'est proposé rien moins que de renseigner ses lecteurs sur l'origine et l'histoire des chants religieux chrétiens de tous les peuples et de tous les âges; toutefois les hymnes anglais ont été étudiés avec prédilection. M. Julian donne même des notices biographiques sur les auteurs des hymnes.

— 4° La Cambridge University Press édite en ce moment une histoire persane du *Bâbisme*, avec traduction anglaise et commentaire par M. *E.-G. Browne*, professeur de persan à Cambridge. Cette histoire a été rédigée d'après les instructions du chef actuel des disciples du Bâb et, si elle n'offre pas toute garantie d'impartialité au point de vue historique, elle contient du moins un exposé fidèle des doctrines de la secte. Le second volume, qui contient la traduction et le commentaire, est vendu séparément.

Nouvelles diverses. — 1° Notre collaborateur, M. *S. Arthur Strong*, de St-John's College, a été chargé de faire pendant le semestre d'hiver, à Cambridge, une série de conférences sur l'Assyrie.

— 2° *University Hall.* Les études d'histoire religieuse, à un point scientifique indépendant des intérêts confessionnels, se développent de plus en plus à University Hall, à Londres, sous la direction de M. *Ph.-H. Wicksteed.* Le doyen lui-même a fait une série de conférences sur *Dante*, en insistant sur le côté religieux et moral de l'œuvre du grand poète du moyen âge finissant. Pendant ce mois de décembre M. *R.-G. Moulton* fait un cours sur l'*Étude littéraire de la Bible.*

ITALIE

— M. *B. Labanca. Carlomagno nell' arte cristiana* (Rome. Loescher; in-8 de 291 p.; 4 fr.). A défaut d'une « Histoire du christianisme d'après l'art

chrétien », pour laquelle M. Labanca ne peut pas trouver d'éditeur à cause des nombreuses illustrations qu'elle comporte, il nous offre ici un chapitre détaché de cette histoire, sur Charlemagne dans l'art chrétien. M. Labanca croit, en effet, que les représentations figurées, les monuments et leurs inscriptions, ajoutent quelque chose aux renseignements que nous fournissent les documents écrits. Personne n'y contredira, à la condition que ces monuments figurés soient contemporains des événements auxquels ils se rapportent et que l'on ne prétende pas trouver des données historiques sur les rapports de Charlemagne avec le Saint-Siège dans des tableaux composés au commencement du XVI^e^ siècle. Le récit de M. Labanca est entièrement consacré aux rapports de Charlemagne avec les papes Adrien I^er^ et Léon III. L'auteur nous montre l'apothéose de l'empereur dans l'Église du moyen âge et parsème son histoire de nombreuses remarques sur les variations des rapports de l'Église et de l'État à travers les siècles. Notre compatriote, M. E. Müntz, a consacré un chapitre de ses « Études iconographiques sur le moyen âge » à ce même sujet : « La légende de Charlemagne dans l'art du moyen âge ». L'Église a été reconnaissante envers le restaurateur de l'empire d'Occident; l'histoire de l'art en offre la preuve. Mais, après avoir lu l'intéressante étude de M. Labanca, nous nous demandons encore si les monuments artistiques ajoutent quelque chose à ce que nous pouvons savoir, par les documents littéraires, sur les relations de Charlemagne avec les papes de son temps, et nous sommes surtout reconnaissants à M. Labanca de nous avoir fait profiter des résultats de ses lectures très variées et très nombreuses.

BELGIQUE

Fr. Cumont. Notes sur un temple mithriaque d'Ostie. (Gand. Clemm; in-8, de 23 p. et 2 pl.) — M. Fr. Cumont, dont nous avons déjà signalé plusieurs études relatives au culte de Mithra, nous offre, comme 4^e^ fascicule du « Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de Gand », un mémoire très intéressant sur le temple mithriaque découvert en 1885-1886 à Ostie. Grâce à sa connaissance approfondie des textes relatifs au mithriacisme, il complète fort heureusement les descriptions de M. Lanciani dans les « Notizie dei Scavi » et de M. Schierenberg dans les « Bonner Jahrbücher ». A noter surtout les indications précieuses qu'il relève à l'appui de l'astrolâtrie et de l'exclusion des femmes dans le culte de Mithra.

— *Ch. Robert. El-Shaddaï et Jéhovah* (tirage à part d'un article du « Muséon »). A propos d'*Exode*, VI, 3, M. Ch. Robert passe en revue tous les passages de l'Ancien Testament, où l'on rencontre le nom divin Shaddaï, sur le sens duquel les hébraïsants ne sont pas d'accord. Sa conclusion est que Shaddhaï vient de Shâdâh, profusion, abondance (d'où shaddaïm = mamelles) et que El-Shaddaï signifie donc Dieu fécondateur. Dans les Psaumes et les écrits des prophètes le sens primitif s'est perdu, mais dans la Genèse et dans le livre de Job il s'im-

pose. M. Robert en conclut que les récits de la Genèse qui contiennent ce nom divin, doivent être considérés comme d'une haute antiquité. Jéhovah, au contraire, c'est l'Être par excellence et conséquemment le Maître du monde.

HOLLANDE

Publications récentes. — 1° *C. P. Tiele. Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote*, I, 1 (Amsterdam, van Kampen; in-8 de VII et 201 p.). L'édition originale hollandaise du « Manuel de l'histoire des Religions », de M. Tiele, traduit en français par M. Maurice Vernes, était depuis longtemps épuisée. L'auteur a préféré ne pas en donner une réédition, même largement révisée et complétée, parce que l'expérience lui a appris, d'une part, que ce manuel était trop résumé, d'autre part, qu'il n'était à proprement parler ni une description *des* religions dans l'antiquité, ni une histoire de *la* religion dans l'antiquité. Il a donc pris la décision de refaire un manuel entièrement nouveau qui soit une histoire de la religion dans le monde antique. La première moitié du premier volume qui a paru cet automne est consacrée à la religion en Égypte, en Babylonie et en Assyrie. La seconde moitié, annoncée pour les premiers mois de 1892, contiendra la religion dans l'Asie antérieure et une bibliographie raisonnée des sujets traités dans l'ensemble du premier volume. Un second volume traitera de la religion chez les Hindous et les Iraniens, et un troisième sera consacré aux Grecs et aux Romains. Un de nos collaborateurs s'occupera bientôt d'une façon plus détaillée de l'ouvrage que nous annonçons aujourd'hui et qui constitue un nouveau et signalé service rendu par M. Tiele à la science des religions.

— 2° *H. J. Elhorst. De Profetie van Micha.* (Arnhem, Van der Zande, in-8° de 173 p.). — Le livre du prophète Michée présente plusieurs énigmes que la philologie hébraïque des derniers temps a constatées et qu'elle a tâché de résoudre. M. Elhorst, après les avoir exposées et critiquées, prétend reconstituer ce livre, non en admettant des interpolations tendancieuses qu'il abhorre, mais par la transposition des parties et la correction de plusieurs passages. La confusion qui règne dans ces prophéties serait due à quatre copistes, à chacun desquels M. Elhorst s'applique à faire sa part. Il n'y a d'inauthentique que IV, 9-14; V, 8; ces morceaux appartiennent à un auteur post-exilien. Après avoir ainsi déblayé son terrain, le jeune docteur donne un texte amendé accompagné d'une traduction et de notes explicatives. C'est une thèse de docteur très soignée qui veut donner des bases nouvelles à la critique de la prophétie de Michée.

Nécrologie. — L'ethnographie et la science des religions ont fait une perte très sensible en la personne de M. *G.-A. Wilken*, professeur d'ethnologie à l'Université de Leyde, décédé en cette ville à la fin du mois d'août. Nos lecteurs savent la haute estime que nous professons pour les travaux de M. Wilken. Les Chroniques publiées dans cette Revue pendant les dernières années renferment

de nombreuses notices sur les mémoires composés par ce connaisseur éminent des populations malaises, mais rédigés, malheureusement, dans une langue dont l'usage n'est pas général, et insérés, pour la plupart, dans une revue qui n'est répandue que dans un milieu technique fort restreint, les « Bijdragen tot het koninklijk Instituut voor de Taal-Land en Volkenkunde ». C'est que M. Wilken n'était pas seulement l'homme qui connaissait le mieux les indigènes des colonies hollandaises, si curieux à étudier à cause des survivances de la civilisation primitive et des mélanges d'influences ethnographiques ou religieuses qui ont agi sur elles ; il était, en outre, un modèle de précision, de rigueur, d'informations abondantes, de bonne méthode, dans un domaine où la méthode fait souvent défaut. La seule qualité qui lui manquât, c'était le style et voilà pourquoi, même dans son propre pays, il n'était apprécié à sa juste valeur que par le monde scientifique.

M. G.-A. Wilken, né en 1847 dans le Minahasa, fils d'un instituteur missionnaire, a fait sa carrière dans les Indes hollandaises comme fonctionnaire du gouvernement colonial. C'est là qu'il a vécu dans l'intimité des indigènes, dont il connaissait les dialectes, veillant à leurs besoins, gagnant leurs sympathies, écoutant les histoires d'autrefois qu'ils lui contaient volontiers parce qu'ils reconnaissaient l'intérêt sincère qu'il y prenait. D'abondantes lectures, des études de sanscrit et d'arabe faites à l'Université de Leyde pendant un congé de deux années, avaient complété sa formation scientifique. Aussi lorsque le professeur Veth fut atteint par la limite d'âge en 1885, M. Wilken fut-il choisi pour lui succéder. Déjà en 1884, l'Université de Leyde lui avait décerné le titre de docteur *honoris causa*. Enfin l'Académie des sciences de Hollande l'admettait au nombre de ses membres. Mais sa santé était épuisée par un travail disproportionné à ses forces. Il est mort avant d'avoir achevé son œuvre, avant d'avoir écrit le livre d'ensemble sur les populations de l'archipel Indien, que lui seul pouvait écrire.

Comme les mémoires divers de M. Wilken sont peu accessibles, nous en donnons ici l'énumération d'après un article nécrologique de M. Pleyte, directeur du Musée d'ethnographie à Amsterdam : *Contribution à la connaissance des Alfoers de l'île de Bornéo* (1875); *De l'aplatissement du crâne chez les Alfoers du Minahasa*; *De la propriété coloniale dans le Minahasa*; *De l'attribution des noms propres chez les Alfoers*; *Des formes primitives du mariage et de l'origine de la famille* (1880; complété en 1884); *Du droit matrimonial et de succession chez les peuples de l'archipel Indien* (plus tard un complément relatif au sud de Sumatra); *Du droit pénal chez les peuples de race malaise*; *L'animisme chez les peuples de l'archipel Indien* (1884 dans le « Indische Gids », le plus important travail de M. Wilken sur l'histoire religieuse); *Le matriarcat chez les anciens es* (à propos de l'ouvrage du professeur de Goeje); *L'utilité de l'étude de ologie pour la science du droit comparé* (leçon inaugurale de son cours à rersité de Leyde); *La circoncision chez les peuples de l'archipel Indien*;

Cérémonies et usages aux fiançailles et aux mariages chez les peuples, etc. ; *L'usage de compter par nuits chez les peuples de race malayo-polynésienne* ; *De la signification des emblèmes ithyphalliques chez les peuples de l'archipel Indien* ; *Les Papous de la baie du Pinson* ; *Du sacrifice de la chevelure et de quelques autres pratiques de deuil chez les peuples, etc.* (dans la « Revue coloniale internationale », en allemand) ; *Les notions orientales et occidentales du droit* ; *Le matriarcat à Sumatra* ; *La mutilation des dents* ; *Le droit hypothécaire chez les peuples, etc.* ; *La couvade chez, etc.* ; *Le lézard dans les croyances populaires des Malayo-Polynésiens* ; *La légende de Samson* ; *L'origine des sacrifices* (contre Robertson Smith).

Combien il serait désirable qu'un ami ou un élève de M. Wilken traduisît en français, en allemand ou en anglais et réunît en volumes ces nombreux articles qui, dans l'état actuel, risquent d'être peu utiles, et mît ainsi à la disposition de tous une mine inépuisable de documents et de renseignements ! Ce serait le plus bel hommage à rendre au défunt.

Nous apprenons trop tard, pour pouvoir lui rendre l'hommage qui lui est dû, la mort de M. *Kuenen*. La prochaine livraison contiendra une notice nécrologique consacrée à ce savant du plus grand mérite.

INDES ANGLAISES

L'orientalisme a fait une perte sérieuse en la personne du Dr *Rajendra Lala Mitra*, décédé à l'âge de soixante-seize ans, à Calcutta, l'un des derniers jours du mois de juillet. L'activité scientifique de Rajendra Lala Mitra est intimement liée à celle de la *Société asiatique* de Calcutta, dont il devint le bibliothécaire en 1846. Le *Journal* et les *Proceedings* de la Société contiennent depuis cette époque un très grand nombre de notices ou de mémoires émanant de lui et qui témoignent de sa haute culture scientifique. Dans la *Bibliotheca Indica* il a publié, entre autres textes : l'Aitareya Brahmana du Rig-Veda ; le Pratisakhya du Yajur Veda noir avec le commentaire ; les Yoga Sutras de Patanjali avec notes et traduction anglaise ; les Puranas d'Agni et de Vayu, etc.... Parmi ses ouvrages publiés en volumes, il faut rappeler surtout ses *Antiquities of Orissa*, en deux volumes, son livre sur l'ermitage de Çakya-Mouni, intitulé : *Bodh Gaya*, ses « Notices sur les manuscrits sanscrits » et son livre sur la Littérature bouddhiste du Népâl.

— *The Spirit of Islam*. Sous ce titre un fonctionnaire anglais, disciple de Mohammed, a publié récemment un curieux livre chez l'éditeur Allen, à Londres. Il s'efforce de réconcilier ses coreligionnaires hindous avec la civilisation moderne, en montrant que l'Islamisme n'est pas du tout ce qu'un vain peuple pense et que les adhérents comme les adversaires de cette religion l'ont trop souvent mal comprise. La publication de M. S. *Ameer Ali* est moins une contribution à la connaissance scientifique de l'Islamisme que le symptôme d'une disposition, malheureusement rare chez les auteurs musulmans et dont l'énorme extension de l'Islamisme aux Indes et ailleurs rendrait la vulgarisation fort désirable.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

---

1. **Académie des inscriptions et belles-lettres.** — *Séances du 31 juillet et du 7 août* : M. *Menant* expose les diverses méthodes suivies jusqu'ici pour le déchiffrement des inscriptions hittites et fait connaître celle qu'il pratique lui-même. Il faut partir de l'inscription bilingue de Tarkondemos. Il a dressé ensuite, conformément à un principe d'Eugène Burnouf, la liste générale des signes de l'écriture hittite. Cette liste comprend 148 caractères au moins. M. Menant estime pouvoir fixer la valeur de plusieurs de ces caractères d'après la position qu'ils occupent dans les textes. Telle est la méthode appliquée par lui au déchiffrement de la belle inscription découverte en Asie Mineure par MM. Ramsay et Hogarth, dans les défilés du Bulgar-Maden. Après l'énumération des titres d'un prince, encore inconnu, elle contient une invocation aux divinités protectrices de son royaume et se termine par une glorification de ces mêmes divinités. Le corps même de l'inscription est encore incompréhensible.

M. *Le Blant* décrit une grosse pièce d'argent conservée à la Bibliothèque nationale, du temps de Charles VII. Elle porte les noms des trois rois mages et le mot cabalistique, déjà signalé ailleurs, *Ananizapta*. C'est sans doute un talisman.

M. *Heuzey* entretient l'Académie de la figurine en terre cuite, recueillie en 1845, à Athènes, par l'architecte Auguste Titeux et connue sous le nom de la *danseuse voilée*. M. Cavelier en avait hérité; il vient de la donner au Musée du Louvre. M. Heuzey rappelle que dans la sculpture grecque les danseuses voilées figurent le plus souvent la danse nocturne des nymphes des sources ou celle des Saisons, des *Heures*, telle que la représentaient les femmes d'Athènes dans les chœurs sacrés. La célèbre figurine, dont tout le monde connaît les reproductions, a dû être trouvée par Titeux auprès de l'Acropole. Sur un bas-relief découvert en avant des Propylées on voit un type de danseuse tout pareil posé devant le dieu Pan. La figurine du Louvre doit donc avoir été un ex-voto offert à l'un des sanctuaires rustiques situés dans les rochers autour de l'Acropole.

1) Nous nous bornons à signaler les articles et les communications qui concernent l'histoire des religions.

M. *Salomon Reinach* lit une inscription grecque, copiée par un antiquaire de Smyrne et provenant d'une grotte consacrée aux Naïades. C'est un poème où la *Sibylle* raconte son histoire : elle est née à Érythrée, d'une Naïade et d'un certain Théodoros ; pendant neuf cents ans elle a parcouru la terre. Elle se repose dès lors auprès de la pierre où elle a rendu ses oracles, jouissant de la fraîcheur des eaux et se félicite de voir prochainement la réalisation d'une de ses prophéties, annonçant l'arrivée d'un nouvel Érythros qui ramènerait la prospérité dans sa chère Érythrée. M. Reinach suppose que le personnage ainsi désigné doit être un empereur romain, peut-être Lucius Verus. Le but de l'inscription est de corroborer les droits d'Érythrée comme lieu de naissance de la Sibylle, droits qui lui étaient disputés par Marpessos.

— *Séance du* 14 *août* : M. *Menant* continue la lecture de son mémoire sur les inscriptions hittites. Il est parvenu à identifier les noms de trois dieux : *Tarku*, *Sandu* et *Kamos* et à dégager l'idéogramme du dieu Soleil, représenté sous forme symbolique. Il a été moins heureux dans le déchiffrement des noms de déesses : il propose d'interpréter le symbole de l'une d'entre elles par le nom *Antarata* ; ce serait l'Astarté syrienne ou la Cybèle de l'Asie Mineure.

— *Séance du* 11 *septembre* : M *Le Blant* signale une inscription latine trouvée à Celeyran, près de Narbonne, et conservée dans le musée de cette ville ; on y relève une liste de noms de martyrs chrétiens. L'inscription paraît dater du v^e^ siècle.

— *Séance du* 18 *septembre* : Dans une étude sur le *serment gaulois*, M. d'*Arbois de Jubainville* reproduit une formule qu'il a trouvée dans un texte irlandais du VII^e^ siècle. C'est le serment prononcé dans une circontance solennelle par le roi Conchobar ou Connor et dont les éléments essentiels étaient déjà connus des Grecs au IV^e^ siècle, ainsi qu'il résulte de l'« Éthique à Nicomaque » (III, 2) et d'une citation faite par Strabon. En voici la teneur : « Le ciel est sur nous, la terre au-dessous de nous, l'océan autour de nous, tout en cercle. Si le ciel ne tombe pas, jetant de ses hautes forteresses une pluie d'étoiles, sur la face de la terre ; si une secousse intérieure ne brise pas la terre elle-même ; si l'océan aux solitudes bleues ne s'élève pas sur le front chevelu des êtres vivants, moi, par la victoire dans la guerre, les combats et les batailles, je ramènerai à l'étable et au bercail les vaches, et au logis les femmes enlevées par l'ennemi. »

— *Séance du* 16 *octobre* : M. l'abbé *Duchesne* maintient contre M. Mommsen l'exactitude du renseignement qui mentionne un concile de Turin s'occupant des querelles entre évêques gallo-romains, en 400, et se refuse à admettre que les copistes aient confondu Turin avec Tours. A cette époque les évêques des Gaules reconnaissaient une grande autorité à l'évêque de Milan et ne pouvaient pas se formaliser de ce qu'un concile convoqué par cet évêque s'occupât de leurs affaires.

— *Séance du* 30 *octobre* : M. *Schlumberger* présente un fragment du pariétal gauche de saint Akindynos, martyr à Nicomédie sous Dioclétien. Cette relique,

munie d'une plaque d'argent qui en indique l'origine, fut transportée de l'église des Saints-Cosme et Damien, de Constantinople, à l'abbaye de Rosières, dans le Jura, après le pillage de la capitale byzantine par les croisés en 1204. Perdue en 1791, elle a été retrouvée récemment par M. l'abbé Guichard dans un amas de cendres.

M. *Aristide Marre* montre que les noms des mois chez les Malgaches des provinces sont entièrement indépendants des noms d'origine arabe employés par les Hovas. Ils proviennent de l'ancien calendrier indigène qui était analogue à celui des anciens Javanais. Cette découverte confirme la conclusion à laquelle la comparaison du langage malgache avec le javanais et les dialectes malais avaient déjà conduit l'auteur, savoir que l'invasion malaise à Madagascar est antérieure à l'introduction de l'hindouisme à Java.

— *Séance du* 5 *novembre*. Séance publique annuelle dans laquelle *M. E. Le Blant* a lu son mémoire sur l'ancienne croyance à des moyens secrets de défier la torture (voir notre compte rendu de la séance du 26 juin). — Les prix décernés à des ouvrages d'histoire religieuse sont mentionnés plus haut dans la Chronique.

— *Séance du* 20 *novembre* : M. *Maspero* présente, au nom d'un membre de la Mission archéologique française du Caire, M. *Hippolyte Boussac*, architecte, une série de dessins en couleurs qui reproduisent l'architecture et les peintures d'un tombeau thébain de la XVIII[e] dynastie, le tombeau d'Anna, grand dignitaire des rois Thoutmosis I[er], Thoutmosis II, de la reine Hatshopsitou et de son neveu Thoutmosis III. Ce tombeau est un chef-d'œuvre de l'art funéraire égyptien, un modèle de la sépulture des riches particuliers égyptiens au début des grandes dynasties thébaines. Il comprend un portique à piliers, ouvrant sur la plaine, d'où l'âme du mort pouvait contempler quand il lui plaisait la ville où son corps avait vécu. Outre la chambre funéraire, il contenait une galerie de statues du mort et de sa famille, et des peintures d'un pinceau délicat, d'une couleur vive et gaie : on y voit des scènes de pêche, de chasse et d'agriculture, le jardin du mort, avec ses plantes rares et ses lacs d'eau vive, de longues processions de serviteurs apportant des offrandes et accomplissant des sacrifices. Le tombeau était la maison du mort, où son âme vivait, où on la nourrissait par des offrandes périodiques ; ce qu'on y voyait peint sur les murs avait pour objet de lui assurer à perpétuité la jouissance des biens nécessaires à la vie. En regardant sur les murs la figure des pains, de la viande et des liqueurs qu'il désirait, il s'en donnait la réalité immédiate, et l'ombre des objets représentés était une nourrisante à son ombre.

oussac, ajoute M. Maspero, a copié d'autres tombeaux de même époque ai, je l'espère, l'honneur de présenter à l'Académie l'an prochain. La on des sépultures thébaines est une des tâches que j'ai imposées, avec tion de M. Charmes, à l'activité des membres de notre Mission fran- us avons déjà livré au public celles que M. Virey avait copiées : outre

M. Boussac, MM. Bouriant, Bénédite, Amélineau, et moi-même avons travaillé et travaillons encore à cette œuvre. J'espère qu'une trentaine d'années seront assez pour épuiser la nécropole thébaine. C'est sans préjudice de l'inventaire général des monuments que nous avons entrepris : l'*Edfou* de M. de Rochemonteix est sous presse, ainsi que le *Médinet-Habou* de M. Bouriant et le *Louxor* de M. Gayet. MM. Bénédite et Baillet ont copié en entier le temple de Philæ, et ce n'est pas tout ; malheureusement nous ne pouvons publier aussi vite que nous copions, et il faudra des années avant que nous puissions donner au public tout ce que les membres de la Mission ont recueilli au cours de leurs laborieuses campagnes. (Extrait de la « Revue critique ».)

— *Séance du 4 décembre* : M. *Geffroy* écrit de Rome que l'on a retiré du Tibre à l'endroit où se trouvait le pont construit de 364 à 367, sous Valentinien et Valens, un pilastre avec l'inscription : « Victoria Augusta comiti dominorum nostrorum ». Des fragments de la statue de la Victoire qui reposait sur ce piédestal ont été retrouvés également dans le fleuve. — Au Forum on a trouvé un cippe avec une inscription gravée par décret du pontife en l'honneur d'une vestale qui s'est conservée chaste « juxta legem divinitur datam ». — Enfin M. Geffroy annonce que le mémoire de M. Mommsen sur les deux inscriptions relatives aux jeux Séculaires, récemment découvertes, a paru dans le troisième fascicule des « Monuments inédits » publiés par l'Académie des Lincei.

M. *Dieulafoy*, mettant en présence l'inscription célèbre de Bissoutoun où Darius déclare avoir rebâti les édifices religieux (âgadanâ) démolis par les mages et la phrase d'Hérodote où cet historien déclare que le culte perse ne comportait pas de temples, s'attache à montrer d'abord que le culte du feu nécessite des édifices absolument clos, par conséquent des monuments religieux. Il s'appuie sur des textes formels de l'Avesta, sur les monuments figurés, sur deux passages très nets de Strabon et de Pausanias et sur la tradition et le plan du dadgâh — lieu légal — des Parsis. D'autre part, il rappelle le sens très net et très spécial qu'un Grec du v^e^ siècle donnait au mot ναός employé par Hérodote, et il montre qu'il n'existe aucune sorte d'analogie entre le ναός ou temple grec caractérisé par la demeure de la statue, les autels à sacrifice, les immolations sanglantes, la publicité des cérémonies, et la demeure sacrée du feu, close même aux sectateurs les plus purs, où ne se trouve pas d'autel de sacrifice et dans le voisinage de laquelle on ne peut même immoler des victimes.

II. Revue historique. — *Septembre-octobre* : *P. Monceaux.* La légende des Pygmées et les nains de l'Afrique équatoriale. — *G. Bonet-Maury.* Le testament de Renée de France, duchesse de Ferrare (suite et fin).

III. Journal asiatique. — *Juillet-août* : *Rubens Duval.* Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse (la suite au n° suiv. ; voir plus haut notre Chronique). — *J. Halévy.* La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (suite).

IV. Mélusine. — *Septembre-octobre* : *H. Gaidoz.* La pierre de serpent. —

J. Tuchmann. La fascination. — *H. Gaidoz.* Croyances et pratiques des chasseurs.

V. Revue chrétienne. — *Août* : *Thury.* Le premier chapitre de la Genèse (voir n° suiv.). — *F. Puaux.* La Suède et la révocation de l'Édit de Nantes (voir octobre).

VI. Revue philosophique. — *Juillet* : *Regnaud.* Les sources de la philosophie de l'Inde.

VII. L'Anthropologie. — *II.* 4 : *Maspero.* Les forgerons d'Horus. — *Volkov.* Rites et usages nuptiaux en Ukraine.

VIII. Revue archéologique. — *Septembre-octobre* : *H. Lechat.* Les sculptures en tuf de l'Acropole d'Athènes. — *Paul Girard.* Un nouveau bronze du Kabirion. — *G. Bapst.* Études sur les Mystères au moyen âge.

IX. Journal des Savants. — *Septembre* : *G. Paris.* L'Ebreo errante in Italia. = *Octobre* : *Barthélemy Saint-Hilaire.* Les textes du Vinaya.

X. Revue des Études grecques. — *N°* 13: *R. de Tascher.* Les cultes ioniens en Attique. — *Sylvain Lévi.* La Grèce et l'Inde d'après les documents indiens.

XI. Revue des traditions populaires. — *Août* : *E. Chantre.* Superstitions des Tatars de l'Aderbeidjan. — *Chaworth Musters.* Superstitions du sud du pays de Galles. — *A. Hovelacque.* Les ponts des morts en Perse. — *R. Basset.* La chanson de Bricou. = *Septembre* : *R. Basset.* Les villes englouties. — *H. Le Carguet.* Superstitions du cap Sizun : la malechance (voir novembre). — *P. Lavenot.* Superstitions de pêcheurs du Morbihan. — *L. Sauvé.* Saint Guénolé et le diable. — *P. Sébillot.* Traditions du Bas-Languedoc. — *J. de la Porterie.* La fontaine de Saint-Jean-Baptiste à Lussagnet. = *Octobre* : *R. Basset.* La fraternisation par le sang (voir art. de M. Morin en novembre). — *L. Pineau.* Contes du Maine. — *L. Morin.* Fontaines guérissantes de l'Aube. — *R. Basset.* — Salomon dans les légendes musulmanes. — *G. le Launay.* Les pleureuses et les lamentations. — *R. Basset.* Les ordalies (suite). = *Novembre* : *P. Sébillot.* — Superstitions provoquées par les inventions modernes. — *A. Millien.* Le bon Dieu de Saint-Georges. — *P. Lavenot.* La légende du diable chez les Bretons du pays de Vannes. — *L. Morin.* Oraisons populaires interdites au XVI^e^ siècle. — *P. Sébillot.* Second congrès des traditions populaires. — *A. Hovelacque.* Les eaux fétiches.

XII. Revue des Deux-Mondes. — 15 *juillet* : *A. Leroy-Beaulieu.* Physiologie et psychologie du Juif. — *E. Schuré.* Les légendes de la Bretagne et le génie celtique. = 1^er^ *août* : *F. Brunetière.* La philosophie de Bossuet. = 1^er^ *octo-* [illegible] *P. Gebhart.* L'état d'âme d'un moine de l'an 1000. Le chroniqueur Raoul [illegible]. = 1^er^ *novembre* : *Jurien de la Gravière.* Les gueux de mer (voir 1^er^ dé-[illegible]).

[illegible] **Revue Bleue.** — 22 *août* : *Ch. Langlois.* La société du moyen âge [illegible] les fabliaux (voir le n° du 5 septembre). = 12 *septembre* : *B. Varagnac.*

Le socialisme des prophètes d'Israël. = 31 *octobre*: *Ch. Epheyre.* La vierge noire, légende finlandaise. = 21 *novembre* : *E. Plauchut.* Les Frères armés du Sahara. = 28 *novembre*: *Louis Ménard.* La civilisation antique.

XIV. Revue Celtique. — *XII.* 3 *: H. d'Arbois de Jubainville.* Comment le druidisme a disparu. — *Whitley Stokes.* Vie de saint Fêchin de Fore (en anglais).

XV. Annales de l'Est. — *Avril* : Une épidémie de sorcellerie en Lorraine aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. = *Juillet* : *Ch. Pfister.* Le duché mérovingien d'Alsace et la légende de sainte Odile (suite).

XVI. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *Juin* 1891 : *C.Enlart.* L'abbaye de San Galgano, près Sienne, au XIII^e^ siècle.

XVII. Annales du Midi. — *Avril* : *E. Cabié.* Sur trois chartes albigeoises concernant les origines de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem. = *Juillet* : *E. Connac.* Troubles de mai 1562 à Toulouse.

XVIII. Révolution française. — 14 *février* : *F. Aulard.* Le culte de la Raison (voir les n^os^ suivants). = 14 *juillet* (du même). Le culte de l'Être suprême; la réaction contre le culte de la Raison (voir les n^os^ suivants).

XIX. Revue des Questions historiques. — *Octobre* : *F. de Moor.* L'histoire primitive d'Israël d'après les monuments égyptiens et héthéens. — *S. de Smedt.* L'organisation des églises chrétiennes au III^e^ siècle (voir la livraison du 1^er^ octobre 1888). — *Van den Gheyn.* Saint Théognius, évêque de Bétélie en Palestine. — *F. Cabrol.* Les derniers travaux sur l'histoire des persécutions de l'Église.

XX. Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français. — *Mai-juin* : *P. de Félice.* L'ancienne Université de Béarn. — *N. Weiss.* — L'intolérance de Jeanne d'Albret. — *A. Bohin.* Relèvement des églises du Béarn au XVIII^e^ siècle. — *L. Soulice.* Règlement de Jeanne d'Albret concernant la R. P. R. pour le Béarn. — *Ch. Frossard.* La fin de l'ancien consistoire de Pau. = *Juillet* : *Pannier.* Nationalité française accordée aux descendants des réfugiés. — *N. W.* La Réforme et le clergé à Montpellier en 1562-1563. — *Ch. Read.* Le temple d'Ablon (voir le n° suiv.). — *N. W.* Autobiographie d'une victime de la Révocation, Jacques Cabrit (voir sept.). = *Août* : *C. Pascal.* Louis XIV et les réfugiés huguenots en Angleterre (voir sept.). = *Septembre*: *F. Buisson* et *H. Dannreuther.* L'église de Vitry-le-François en août 1561. — *Ch. Dardier.* Les cinq dernières lettres de Paul Rabaut. = *Octobre*. *C. Rabaud.* Les Sirven en Suisse. — *O. Douen.* La Bible française avant Lefèvre d'Étaples.

XXI. Revue des Études juives. — *Avril-juin* : *Zadoc Kahn* et *I. Loeb.* M. Joseph Derenbourg. — *J. Halévy.* Recherches bibliques : XXIV. Noé, le déluge et les Noahides. — *J. Derenbourg.* Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (suite). — *A. Kohut.* Mélanges talmudiques et midraschiques. — *A. Neubauer.* Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo. — *W. Bacher.* L'exégèse biblique dans le Zohar (fin). — *I. Lévi.* Le Juif de la légende (suite). —

M. Schreiner. Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources. — *L. Belléli.* Deux versions peu connues du Pentateuque. — *S. Kahn.* Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge.

XXII. Science catholique. — 1891, *p.* 889 : *C. de Harlez.* La papauté et les papes taôistes. — *p.* 905 : *Bourdais.* Le premier couple humain. — *p.* 940 : *F. Plaine.* Remarques au sujet de l'âge et de l'auteur du Symbole de saint Athanase. — *p.* 978 : *A. Delattre.* Le plan de la Genèse et les générations du ciel et de la terre. — *p.* 990 : *F. Cabrol.* Tertullien selon M. Courdaveaux. — *p.* 1002 : *A. Roussel.* Le Dieu suprême d'après le Bhâgavata Purâna.

XXIII. Revue des Religions. — *III.* 4 : *de Broglie.* La loi de l'unité de sanctuaire en Israël. — *F. Robiou.* La question des mythes.

XXIV. Université catholique. — *VII. p.* 441 : *Jacquier.* La Didachê.

XXV. La Vie chrétienne. — *Août* : *E. Montet.* De l'idée de vie à venir dans le milieu sémitique, d'où et quand cette notion y a pénétré.

XXVI. Revue du Christianisme pratique. — *Septembre* : *Ch. Gide.* Les idées économiques de Tolstoï. — *Ch. Correvon.* Le programme social de l'Église évangélique en Allemagne.

XXVII. Nouvelle Revue de théologie de Montauban. — *I.* 1 : *C. Waddington.* L'athéisme en France à la fin du XVIII^e^ siècle. — *N°* 2 : *E. Sayous.* Décadence du principe électif dans les élections épiscopales.

XXVIII. Revue de théologie et de philosophie. — *T. XXIV* (1891) : *H. Lecoultre.* Calvin d'après son commentaire sur le « De Clementia » de Sénèque. — *H. Bois.* Alexandre le Grand et les Juifs en Palestine (2^e^ art.). — *H. Lecoultre.* Les protestants de Ferrare en 1536. — *A. Carrière* et *S. Berger.* La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens. — *E. de Faye.* La théologie paulinienne et la théologie juive.

XXIX. Muséon. — *Août* : *A. Roussel.* Étude sur le Mahâbhârata (voir novembre). — *A. van Hoonacker.* Zorobabel et le second temple (voir novembre). = *Novembre* : Les religions de la Chine. — *T. de Lacouperie.* Sur deux ères inconnues de l'Asie antérieure. — *E. Wilhelm.* L'expédition de Ninos et des Assyriens contre un roi de la Bactrie.

XXX. Academy. — 1^er^ *août* : Hittite discoveries in Asia Minor. — *H. Wallis.* The temple of Luxor. = 15 *août* : *C. Orton.* Did Tiglath Pileser III carry into captivity the transjordanic tribes — *G. Bühler.* The new Sanskrit Ms. from Mingai (voir l'art. de M. R. Morris dans la liv. du 29 août). = 5 *septembre* : *Th. Pinches.* The discoveries of the American expedition to Babylonia. — *J. S. C.* Græco-Roman influence on the civilisation of ancient India (à propos d'un important mémoire publié par M. Vincent A. Smith dans le « Journal de la Société asiatique du Bengale »). = 12 *septembre* : *H.-J. Allen.* The first introduction of Buddhism into China (cf. M. *Terrien de Lacouperie*, le 3 octobre). — *A. Sayce.* The Sikels on the Egyptian monuments (ce sont bien des Siciliens). = 3 *octobre* : *E. Tylor.* The history of human marriage (à propos de

l'ouvrage de M E. Westermarck). — *A. Sayce*. The Amorites and Hebrews in early cuneiform inscriptions — 10 *octobre* : *J. Burgess*. The Gupta-Valabhi era. = 17 *octobre* : *A. Sayce*. A new translation of the chaldaean epic (à propos de l'« Izdubar » de M. Jeremias). — *H. G. Tomkins*. The Amorites and Hebrews in early cuneiform inscriptions. = 31 *octobre* : *A. H. Keane* : The Melanesians à propos de l'ouvrage de M. Codrington). = 14 *novembre* *J. Frazer*. A correction (M. Frazer a utilisé à tort Pline, *Hist. Nat.*, XVI, 250 pour établir que les druides coupaient le gui au solstice d'été; voir un article de M. Marillier dans notre prochaine livraison). — *H. J. Allen*. The introduction of Buddhism into China (réponse à l'art. de M. Terrien de Lacouperie du 3 oct.; voir le 12 sept. — M. Allen soupçonne l'inauthenticité des anciens auteurs classiques chinois). = 21 *novembre* : *A. Sayce*. Recent discoveries in the Egyptian Delta.

XXXI. Athenaeum. — 1er *août* : *Sp. Lambros*. Notes from Athens. = 15 *août* : *W. Ramsay*. Notes from Asia Minor (voir les nos suiv.; lettres contenant d'importants résultats de l'exploration de M. R.). = 12 *septembre* : *Hogarth* et *Munro*. Explorations in Asia Minor (voir les nos suiv.). = 3 *octobre* : *Clouston*. The Book of Sindibad. — *F. Halbherr*. Greek christian inscriptions in the Cyclades and in Crete. = 10 *octobre* : The international folk-lore congress. = 14 *novembre* : *Lanciani*. Notes from Rome. — Notes from Egypt. = 28 *novembre* : Symbolism in christian art (à propos de l'ouvrage de M. E. Hulme, peu digne de confiance).

XXXII. New Review. — *Octobre* : *Lilly*. The Buddhist gospel.

XXXIII. Contemporary Review. — *Août* : *Max Müller*. The story of an Indian child-wife. — *W. Ball*. St Paul and the Roman law. = *Septembre* : *E. Schürer*. The fourth gospel. = *Octobre* : *Sanday*. Dr Schürer on the fourth gospel (voir en novembre l'art. de M. *Peyton*).

XXXIV. Expository Times. — *Octobre* : *Neubauer*. Israel as a chosen nation. — *Sayce*. Bib ical archæology and the higher criticism. — *Driver*. Christ's appeal to the Old Testament. — *Allan Menzies*. Popular books among the Jews in the time of our Lord.

XXXV. Nineteenth century. — *Août* : *Ryder*. On some ecclesiastical miracles. = *Octobre* : *Agnes Lambert*. The private life of sir Thomas More. — *Rhys*. Welsh fairies. — *Gladstone*. Ancient beliefs in a future state. = *Novembre* : *James Mew*. The christian hell. — *Taylor Innes*. The psychical society's ghosts.

XXXVI. Jewish quarterly Review. — IV. 1 : *H. Graetz*. Isaiah XXXIV et XXXV. — *D. Kauffmann*. The prayer book according to the ritual of England before 1290. — *T. Cheyne*. Critical problems of the second part of Isaiah II.

XXXVII. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain. — *Juillet* : *Oldham*. Serpent worship in India. — *Pinches*. A new version of the creation story. — *Davids*. The sects of the Buddhists. — *Chalmers*. The parables of Barlaam and Joasaph. — *Strong*. Two edicts of Assurbanipal.

XXXVIII. Journal of the anthropological Institute of Great Bri-

tain. — XXI. 1. *Harrison.* Religion and family among the Haidas (Queen Charlotte's islands).

XXXIX. English historical Review. — *Octobre* : *Herford.* The confraternities of penitence.

XL. Proceedings of the Society of Biblical archæology. — XIII. 8: *Le Page Renouf.* The tablet of the seven years of famine. — *Max Müller.* The sign of papyrus of Tanis. — *Schwab.* Coupes à inscriptions magiques.

XLI. Scottish Review. — *Juillet* : *C. R. Conder.* The oriental Jews. — *T. Law.* The legend of archangel Leslie. = *Octobre* : *F. Legge.* Witchcraft in Scotland. — Gaelic historical songs. — *F. M'Cunn.* Scotch divines and english bishops.

XLII. Folk-lore. — *II.* 3: *M. Balfour.* Legends of the Lincolnshire cars. — *J. Rhys.* Manx folk-lore and superstitions. — *A. Nutt* et *J. Jacobs.* M. Stuart Glennie on the Origin of matriarchy. — The international congress of 1891.

XLIII. Archæological survey of India. — 1891, n° 12: *H. Cousens.* An account of the caves at Nadsur and Karsambla.

XLIV. Calcutta Journal (*Asiatic Society of Benyal*). — 1891 : *W. Theobald.* Notes on some of the symbols found on the punch-marked coins of Hindustan, and on their relationship to the archaic symbolism of other races and distant lands. — *P. Bose.* Chattisgar; notes on its tribes, sects and castes.

XLV. Journal of the Bombay branch of the R. A. S. — *T. XVIII* (1891): *K. Telang.* Gleanings from the Sarûraka Bhâshya of Sankârâchârya. — *Javeriral Uniashankar Yâjṇik.* Mount Abû and the Jaïn temple of Daïlwâdâ. — *K. Pathak.* Dharmakîrti and Samkârâchârya.

XLVI. Orientalist. — *T. IV* (1891) : *J. de Alwiss.* Kevaṭṭa-Sutta on miracles. — Divers articles sur le folk-lore singhalais.

XLVII. Mittheilungen d. k. d. archaeol. Instituts. — *Athenische Abteilung.* — *XVI*, 2 : *Wolters.* Zur Athena Hygieia des Pyrros. — *Conze.* Hermes-Kadmilos. — *Brückner.* Das Reich der Pallas.

XLVIII. Jahrbuch d. k. d. archæologischen Instituts. — *VI.* 1 *et* 2 : Une série d'articles sur le fronton oriental du temple de Zeus à Olympie.

XLIX. Sitzungsb. d. k. preussischen Ak. d. Wissenschaften. — *XXXVIII* : *A. Weber.* Episches im vedischen Ritual.

L. Zeitschrift d. deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — *XLV*, 2 : *Spiegel.* Awestâ und Shâhnâhme. — *Bollensen.* Beiträge zur Kritik des Veda. — *Aufrecht.* Zur Erklärung des Rig-Veda : ueber Bhaṭṭojî, Hâvyapariksha, Jâmbavatîvijaya.

LI. Zeitschrift für deutsche Philologie. — *XXIV.* 1 : *Sijmons.* Siegfried und Brunhild, I. — *Sceber.* Ueber die neutralen Engel bei Wolfram von Eschenbach und bei Dante. — *Von Zingerle.* Predigtliteratur des XVII Jhr. = *XXIV*, 2 : *Siebs.* Der Todesgott Henno Wôtan = Mercurius.

LII. Neue Jahrbücher f. Philologie und Pædagogik. — *N°* 7 :

Stengel. Die Opfer der Flussgötter. — *Paul.* Zur Erklärung der beiden Apologien des Justinus Martyr.

LIII. Philologus. — *XLIX*, 4 : *Baunack.* Inschriften aus dem kretischen Asklepieion. — *Peppmüller.* Zu Hesiod's Theogonie (820-885). — *Roscher.* Zu den Hymni magici. — *Wessely.* Die Wiener Hs. der orphischen Argonautika. — *Gruppe.* Noch einmal Ba'al Zephon.

LIV. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes. — *V.* 2 : *Bickell.* Kritische Bearbeitung der Proverbien. — *Bühler.* The new sanskr. ms. from Mingai. — *Leumann.* Die Legende von Citta und Sambhûta.

LV. Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde. — *I.* 3 : *Rœdiger.* Die Sage von Ermenrich und Schwanhild. — *Hœfler.* Die Kalenderheiligen als Krankheitspatrone beim baierischen Volk. — *Ammann.* Volkssagen aus dem Böhmerwald (suite). — *Von Zingerle.* Segen-und Heilmittel aus einer Wolfsthurner Handschrift des xv. Jhrs.

LVI. Jahrb. f. protestantische Theologie. — *XVII.* 3 : *Tollin.* Der Verfasser « De trinitatis erroribus LVII » und die zeitgenössischen Katholiken. — *Ginsburger.* Die Anthropomorphismen in den Thargumim (fin). — *Lipsius.* Zu den Akten des Paulus. — *Paul.* Ein Stück Vermittelungstheologie aus dem klassischen Altertum.

LVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *XII.* 3 *et* 4 : *Seeck.* Das sogenannte Edict von Mailand. — *Breyer.* Die Arnoldisten. — *Lempp.* Antonius von Padua (suite). — *Schwabe.* Ueber Hans Denck. — *Förster.* Wiclif als Bibeluebersetzer.

LVIII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXXV.* 1 : *Hilgenfeld.* Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften. — *Frank.* Die Lippowaner. — *Mensinga.* Das Johannesevangelium und die Synopsis. = *N°* 2 : *Bratke.* Die Lebenszeit Christi im Danielcommentar des Hippolytus. — *Dræseke.* Zu der eschatologischen Predigt Pseudo-Ephräms. — *Von Maffay.* Die Hussiten in Ungarn. — *Tollin.* Thomas von Aquino der Lehrer Michaels Servet.

LIX. Theologische Quartalschrift. — 1891, *n°* 3 : *Birk.* Zu Nikolaus von Cues Auftreten auf dem Basler Concil.

LX. Katholik. — *Juillet* : Die vorgebliche Denkschrift der heiligen Congregation der Cardinäle (1735). — *Neller.* Hontheim und Clemens Wenzeslaus. — *Baumgarten.* Patriarchate und Riten in der katholischen Kirche. — *Paulus.* Martin Butzer und die Gewissensfreiheit. = *Août* : *Von Thomassin.* Der Oratorianer Louis de Thomassin und seine Werke (voir octobre). — *Bellesheim.* Die Briefsammlung des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alphons Maria von Liguori (voir n° suiv.). — *Rady.* Urkundliche Geschichte der h. Elisabeth (voir n°s suiv.). = *Septembre* : *Bellesheim.* Die widerauſgefundene Apologie des Aristides von Athen an den Kaiser Adrian. = *Octobre* : *Baeumer.* Zur Geschichte des Breviers. — *Paulus.* Der Karthäuser Nikolaus von Strassburg.

LXI. Archiv f. slavische Philologie. — *XIV.* 1 : *Kaluzniacki.* Beschwörung des Gewitters in einer Aufzeichnung aus dem Ende des XVIIe Jhr. — *Rovinsky.* Die Blutsühne bei den süddalmatinischen Slaven. — *Bugiel.* Eine kleinrussische Version der Lenorensage. — *Jagic* et *Köhler.* Eine Midiassage in bosnischer Fassung. — *Murko.* Ein Beitrag zur Kenntnis böhmischer Heiligen bei den Russen.

LXII. Ausland. — *N°* 28 : *Ohnefalsch-Richter.* Cypern, die Bibel und Homer (suite ; voir les nos suiv.). = *N°* 32 : *Stosch.* Natursymbolik bei den Tamulen. = *N°* 34 : *Ochsenius.* Totenwache im spanischen Amerika. = *N°* 35 : *Kohler.* Beiträge zur Lehre vom Animismus. = *N°* 39: *Seler.* Religion und Cultur der alten Mexicaner (suite ; voir nos suiv.). = *N°* 41 : *Hahn.* Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Caucasus. = *N°* 44 : *Gengnagel.* Volksglaube und Wahrsagerei an der Westküste Indiens.

LXIII. Globus. — *N°* 4 : *Gatschet.* Oregonische Märchen. = *N°* 7 : Der Sternhimmel bei den Finnen. = *N°* 10 : Der Eidechsenglauben der Malayopolynesiër. = *N°* 11 : Die verlorenen zehn Stämme Israels. = *N°* 16 : *Jacobsen.* Nord-west amerikanische Totempfeile. = *N°* 17 : *Goldziher.* Ueber Tagewählerei bei den Mohammedanern. = *N°* 18 : *Segel.* Indische Volksmärchen. — Moderne Heiden im nördlichen Italien. = *N°* 19 : *Gleyte.* Zur Kenntnis der religiösen Anschauungen der Bataks (à suivre). — *Segel.* Indische Volksmärchen.

LXIV. Zeitschrift für Volkskunde. — *N°* 10 : *Krohn.* Die Kalevala von aesthetischen Standpunkt betrachtet (voir nos 11 et 12). — *Schlossar.* Sagen vom Schratel aus Steiermark (suite). — *Branky.* Volksueberlieferungen aus Oesterreich. — *Hüser.* Der Schwerttanz von Atteln bei Büren. — *Poestion.* Die alten nordischen Frühlingsfeste (voir n° 12). — *Schwela.* Die grosse wendische Hochzeit (voir n°12). — *Knoop.* Polnischer und deutscher Aberglaube aus der Provinz Posen (la suite des trois derniers articles au n° 11).

LXV. Nuova Antologia. — *Juillet : Barzellotti.* Italia mistica e Italia pagana.

LXVI. Bullettino d'archeologia cristiana. — *S. V* ; *I*, 4. : La basilica di S. Silvestro sul cimitero di Priscilla. — Dell' elogio metrico attribuito al papa Liberio. — Novelle scoperte nel cimitero sotterraneo di Priscilla. — Frammenti del carme Damasiano attribuito per congettura ai martiri Giovanni e Paolo. — Lucerna fittile con le lettere τῆς θεοτοκοῦ trovata in Gerusalemme. — Scoperto del testo completo degli atti del sinodo Romano dell' a. 732 incisi in marmo nella basilica vaticana. — Monumenti cristiani registrati in una silloge epigrafica del secolo XV.

LXVII. Studi e documenti di storia e diritto. — *T. XII* : *S. Sanguineti.* Della giurisdizione ecclesiastica ordinaria e delegata. — *J. Cozza-Luzi.* Orestes patriarcha Hierosolymitanus, De historia et laudibus Sabae et Macarii Siculorum.

LXVIII. Civilta cattolica. — *N°* 985 : Cronologia biblico-assira su i fatti

dei due Tobia. — Le diavolerie del secolo passato (suite, voir les numéros suivants). = N° 986 : Sistema fisico di S. Tommaso. — Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni.

LXIX. Revista de Espana. — 30 *août* : *Stor.* Religiones del Perú.

LXX. Mnemosyne. — *XIX*, 4 | *Van Herwerden.* Ad oracula Sibyllina. — *Valeton.* De inaugurationibus Romanis caerimoniarum et sacerdotum.

LXXI. Theologisch Tijdschrift. — *Septembre* : *H. Oort.* Kritische aanteekeningen op Jez. 40-66. — *A. Kuenen.* Voor en na de vestiging van het Christendom. = *Novembre* : *A. Brandt.* Onoma en de doopsformule in het N. T.

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS

J. Ph. Glock. Die Symbolik der Bienen und ihrer Produkte in Sage, Dichtung, Kultus, Kunst und Bräuchen der Völker. — Heidelberg ; Weiss ; 5 m.

A. Lefèvre. La Religion. — Paris. Reinwald ; in-18 de XLI et 586 p.; 5 fr.

B. F. Westcott. Essays in the history of religious thought in the West. — Londres. Macmillan.

H. L. Strack. Der Blutaberglaube bei Christen und Juden. — Munich.Beck; 1 m.

J. C. Bourke. Scatologic rites of all nations. A dissertation upon the employment of excrementitious remedial agents in religion, therapeutics, divination, witchcraft, love-filters, etc. — Washington. Lowdermilk; in-8 de x et 496 p.

M. Hoernes. Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der
schaft (par livraisons). — Vienne. Hartleben ; 50 pf. par livr.

m der Gabelentz. Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden
herigen Ergebnisse. — Leipzig. Weigel ; in-8 de xx et 502 p.; 14 m.

okes. Natural Theology (« Gifford Lectures » de 1891, à Edimbourg). —
. Black ; in-8 de 274 p.; 3 sh. 6.

nvoll. Heidenthum im Christenthum. — Heidelberg. Siebert; in-8 de
2 m. 90.

meyn. Drie forsche karakters (Jérémie, Phocion, Caton d'Utique). —
Doesburgh ; in-8 de 117 p.; 1 fl. 25.

Tiele. Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander
ote, I, 1. — Amsterdam. van Kampen ; in-8 de VIII et 264 p.; 2 fl. 25.

owells. Criticism and fiction. — Londres. Osgood ; in-12 de 180 p.; 3 sh. 6.

rry. Christianity and Buddhism, a comparison and a contrast (« Donellan
», 1889-1890). — Londres. Christian knowledge Soc.; in-12; 2 sh. 6.

ess. Die Inspiration der Helden der Bibel. — Bâle. Reich ; in-8 de XX
.; 7 m.

CHRISTIANISME

F. Bournand. Histoire de l'Art chrétien, des origines à nos jours. — Paris. Bloud et Barral ; 2 voll. in-8; 8 fr.

H. Rost. The Lord's prayer in three hundred languages. — Londres ; in-8 de 86 p.; 10 sh. 6.

F.-X. Funk. Histoire de l'Église, traduite de l'allemand par l'abbé Hemmer, avec préface de l'abbé Duchesne. — Paris. Colin ; 2 voll. in-18; 8 fr.

R. von Scherer. Handbuch des Kirchenrechts, II. 1. — Graz. Moser; in-8 de v. et 245 p.; 5 m. 60.

Vigouroux. Dictionnaire de la Bible, I. — Tours. Mame; in-8 à 2 col.; 319 p.

A. Loisy. Histoire du Canon du Nouveau Testament. — Paris. Maisonneuve; 15 fr.

G. Saalfeld. De bibliorum sacrorum Vulgatæ editionis græcitate. — Quedlinburg. Vieweg; 7 m. 50.

F. Kattenbusch. Lehrbuch der vergleichenden Confessionen, II. — Fribourg. Mohr ; in-8, p. 194 à 352; 3 m. 40.

W. Möller. Lehrbuch der Kirchengeschichte, II, 2. Das Mittelalter. — Fribourg. Mohr ; in-8 de XII et p. 241 à 560 : 6 m. 50.

J. et A. Theiner. Die Einführung der gezwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, 1^er^ livr. — Barmen. Klein ; in-8 de 64 p. ; 75 pf.

J. Bianquis Étude historique et critique sur la liturgie du dans l'Église catholique. — Montauban. Granié (thèse); in-8 d

F. Gevaert. Der Ursprung des römischen Kirchengesange cale). — Leipzig. Breitkopf; in-8 de 87 p. ; 2 m. 80.

H. Maass. Geschichte der katholischen Kirche im Grossherzog Fribourg. Herder; in-8 de XXIII et 692 p. ; 10 m.

H. Dalton. Die russische Kirche. — Leipzig. Duncker; in-8

C. Le Couteulx. Annales ordinis Cartusiensis, nunc primi editi, t. VIII. — Neuville-sous-Montreuil. Duquat ; in-4° à 2 co

D. Le Vasseur. Ephemerides ordinis Cartusiensis. — Ibide à 2 col. de XVI, 606 et 592 p.

Cartulaire ou Histoire diplomatique de saint Dominique par le cains; 1^er^ fasc. Introduction ; 2^e^ fasc. Actes de 1205 à 1212. — 2 fr. 50 par fasc.

D. Vernier. Histoire du patriarcat arménien catholique. — Ly in-8 de 347 p. ill.

J. Pédézert. Le témoignage des Pères. — Paris. Fischbacher

W. Beyschlag. Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den N. Tlichen Quellen, I. — Halle. Strien; in-8 de VIII et 410 p.; 8 m.

M. Kähler. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (conférence). — Leipzig. Deichert; in-8 de 48 p.; 75 pf.

C. Maygi. La sacra infanzia di N. S. Gesù Cristo secondo i testi greci. — Sienne. Impr. de San-Bernardino; in-16 de XXIV et 304 p.; 2 fr.

P. Collet. La démonologie de Jésus-Christ. — Montauban. Granié (thèse); in-8 de 58 p.

E. Issel. Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament. — Leyde. Brill; in-8 de VIII et 191 p.; 3 m. 50.

O. Schmoller. Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments. — Leyde. Brill; in-8 de VII et 219 p.; 3 m. 50.

V. Cappelli. Sulla persona del Cefa redarguitosi dall' apostolo Paolo in Antiochia. — Milan. Artigianelli; in-16 de 77 p.

H. Laible et *G. Dalman.* Jesus Christus im Thalmud. — Berlin. Reuther; in-8 de VI et 96-19 p.; 2 m. 40.

C. Campbell. Critical studies in S[t] Luke's gospel; its demonology and ebionitism. — Londres. Blackwood; 7 sh. 6.

C. Deems. The gospel of spiritual insight (S[t] John). — New-York. Wilbur Ketcham; in-12 de XII et 365 p.

G. Matheson. Spiritual development of S[t] Paul. — New-York. Randolph; in-12 de VIII et 324 p.; 1 d. 75.

J. Friedrich. Die Unechtheit des Galaterbriefes, ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. — Halle. Kaemmerer; in-8 de 67 p.; 1 m. 20.

ta. Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher - Halle. Waisenhaus; in-8 de XI et 380 p.; 8 m.

quin. Étude critique sur l'authenticité des Épitres pastorales. — Ge-g (thèse); in-8 de 74 p.

ier. La doctrine des douze apôtres et ses enseignements. — Paris. t (thèse); in-8 de 279 p.

ede. Untersuchungen zum I Clemensbriefe. — Goettingue. Vanden--8 de IV et 112 p.; 2 m. 50.

. Die apostolischen Konstitutionen. — Rottenburg. Bader; in-8 de p.; 6 m.

skens. Zur Frage ueber die sogenannte Arkandisciplin. — Munster. n-4 de 34 p.

artz. Athenagoræ libellus pro Christianis, Oratio de resurrectione ca- Texte u. Unters. » de von Gebhardt et Harnack, IV, 2). — Leipzig. in-8 de XXXII et 132 p.; 3 m. 60.

J. Kuntze. Die Gotteslehre des Irenæus. — Leipzig. Dörfling; in-8 de III et 71 p.; 1 m. 20.

J.-A. Robinson. The Passion of St Perpetua newly edited from the Mss. — Cambridge. Univ. press (« Contributions to biblical and patristic literature », n° 2); in-8 de X et 132 p.

F. Chase. The Lord's prayer in the early Church (même collection, n° 3). — In-8 de X et 180 p.

H. Varnhagen. Passio S. Catharinae Alexandrinae metrica. — Erlangen. Blaesing; in-4 de 25 p.; 1 m.

J. Wilpert. Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heil. Petrus und Marcellinus, zum ersten Male herausgegeben und erläutert. — Fribourg. Herder; in-fol. de VII et de 58 p. avec 9 pl.; 8 m.

F. Flasch. Constantin der Grosse als erster christlicher Kaiser. — Würzbourg. Bucher; in-8 de III et 159 p.; 1 m. 60.

H. Voigt. Die Berichte des Epiphanius ueber die Kataphryger und Quintilianer. — Leipzig. Richter; in-8 de VII et 351 p.; 8 m.

V. Ryssel. Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe (trad. du syriaque). — Leipzig. Hirzel; in-8 de XX et 240 p.; 7 m.

Saint Ephrem. Histoire complète de Joseph, poème en 12 livres (en syriaque). —Leipzig. Harassowitz; in-8 de XI et 369 p.; 10 m.

H. Feige. Die Geschichte des Mâr 'Abhdisô und seines Jüngers Mâr Qardagh (texte syriaque et traduction allemande). — Kiel. Haeseler; in-8 de 59 et 104 p.; 6 m.

E. Sommer. Homélie de saint Grégoire de Nazianze sur les Macchabées. — Paris. Hachette; in-12 de 24 p.; 40 cent.

M. Treppner. Das Patriarchat von Antiochien von seinem Entstehen bis zum Ephesinum (431). — Mayence. Kirchheim; in-8 de XII et 252 p.; 4 m.

M. Manitius. Geschichte der christlichen lateinischen Poesie bis zur Mitte des VIII Jhrh. — Stuttgard. Cotta; in-8 de X et 518 p.; 12 m.

E. Thouvenot. Vie de saint Jean Chrysostome. — Toulouse. Lagarde; in-12 de 219 p.; 1 fr. 40.

P. Schaff. Saint Chrysostom and Saint Augustin. — Londres. Nisbet; in-8 de 166 p.; 3 sh. 6.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (édition de Vienne); *Vol. XXI* Fausti Reiensis praeter sermones pseudo-Eusebianos opera. Ruricii epistolae, ed. A. *Engelbrecht* (in-8 de LXXX et 505 p.; 16 m.). — *Vol. XXV.* 1: S. Aurelii Augustini operum sectionis VI, p. 1, ed. *J. Zycha* (797 p.; 20 m. 40).

E. Sackur. Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des XI. Jhr., I. — Halle. Niemeyer; in-8 de XVI et 399 p.; 10 m.

Bullarium trajectense. Romanorum pontificum diplomata usque ad Urbanum

sextum (1378), ed. *G. Brom* ; fasc. I. — La Haye. Nyhoff ; in-4° de IV, 4 et 120 p. ; 3 fl.

A. Chrouſt. Tageno, Ansbert und die Historia peregrinorum. Drei kritische Untersuchungen zur Geschichte des Kreuzzuges Friedrichs I. — Graz. Styria ; in-8 de VIII et 205 p. ; 5 m.

J. Bonnefon. Huitième centenaire de saint Bernard. La politique d'un saint. — Paris. Dentu ; in-8 de XIV et 299 p. ; 3 fr. 50.

Xenia Bernardina. I Sermones S. Bernardi (2 voll.). — II. Handschriftenverzeichnis der Cisterciensерstifte der œsterreichisch-ungarischen Ordensprovinz (2 voll.). — III. Beiträge zur Geschichte der Cisterciensерstifte — Vienne. Hölder (édition des moines cisterciens de la province d'Autriche-Hongrie).

A. Drane. The history of Saint Dominic, founder of the Friars preachers. — Londres. Longmans ; in-8 ; 15 sh.

A. Gietl. Roland's nachmals Pabstes Alexander III Sentenzen. — Fribourg. Herder ; in-8 de LXX et 322 p. ; 9 m.

J. Guttmann. Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur. — Gœttingue. Vandenbœck ; in-8 de V et 92 p. ; 2 m. 40.

E. Langlois. Les registres de Nicolas IV, fasc. 5 et 6 (p. 545 à 816). — Paris. Thorin ; in-4° ; 10 fr. 20 par fasc.

Digard, Faucon et *Thomas.* Les registres de Boniface VIII, 6e fasc. — Paris. Thorin ; 9 fr.

H. Simonsfeld. Analekten zur Pabst-und Conciliengeschichte im XIV und XV Jahrh. — Munich. Franz.

A. Kneer. Kardinal Zabarella (1360-1417), I. — Munster. Theissing ; in-8 de VIII et 63 p. ; 1 m.

Jules Zeller. Entretiens sur l'histoire du moyen âge, II. 2. — Paris. Didier ; in-16 ; 3 fr.

L. Wheatley. The story of the Imitatio Christi. — Londres. Stock ; in-12 de 236 p. ; 4 sh. 6.

L. Bénard. De auctore libri de Imitatione Christi disceptatio. — Paris. Hachette (thèse) ; in-8 de VII et 127 p.

J. Wyclif. De eucharistia tractatus major. Tractatus de eucharistia et pœnitentia (éd. originale par *J. Loserth*). — Tractatus de blasphemia (éd. originale par *M. Dziewicki*). Londres. Trübner ; 2 voll. de LXVII, 359 et XL-295 p.

hson. Martin Butzer, der elsässische Reformator. — Strasbourg. Heitz
I et 181 p. ; 6 m.

elli. I reformatori nel secolo XVI. — Milan. Hœpli ; 2 voll. in-8 de
) p ; 10 fr.

rnix van Saint-Aldegonde. Godsdienstige en kerkelijke geschriften, J. J. van Toorenenbergen, t. III. — La Haye. Nijhoff ; in-8 de VIII, 48 ; 3 fl.

C. Robertson. Cæsar Borgia (Stanhope Essay for 1891). — Oxford. Blackwell in-8 de 90 p.; 2 sh.

F. Bahlow. Luthers Stellung zur Philosophie (diss). — Rudolstadt. Dabis ; in-8 de 60 p.; 1 m. 20.

O. Haupt. Luther und Rabelais in ihren paedagogischen Beziehungen (dissert.). — Langensalza ; in-8 de 48 p.

R. Jenkins. Pre-tridentine doctrine : a review of the commentary on the scriptures of Thomas de Vio (cardinal Cajetan). — Londres. Nutt; in-8 ; 5 sh.

J. Calvini Opera, vol. XLV, edd. Baum, Cunitz et Reuss. — Brunswick. Schwetschke, 830 col. in-4 ; 12 m.

A. Pierson. Studien over Johannes Kalvijn, 3e série (1540-1542). — Amsterdam. van Kampen, in-8 de XXVIII et 184 p. ; 2 fl. 25.

A. Gobat. La République de Berne et la France pendant les guerres de religion. — Paris. Gédalge ; 5 fr.

Th. Scitte. Un apôtre de la tolérance au XVIe siècle. Michel de l'Hôpital, chancelier de France. — Montauban. Granié (thèse) ; in-8 de 64 p.

H. Jacobs. The lutheran movement in England auring the reigns of Henry VIII and Edward VI and its literary monuments. — Philadelphia. Frederick ; in-8 de XV et 376 p.

N. Paulus. Der Augustinermönch J. Hoffmeister. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. — Fribourg. Herder ; in-8 de XX et 444 p ; 4 m.

W. Teuschländer. Geschichte der evangelischen Gemeinden in Rumänien mit besonderer Berücksichtigung des Deutschthums. — Leipzig. Kessler ; in-8 de XIII et 243 p. ; 4 m.

J. Berthier. Innocentii P. P. XI Epistolæ ad principes, I (1676-1681). — Rome. Spithöver ; in fol. de LVI et 468 p. ; 50 fr.

J. Pfotenhauer. Die Missionen der Jesuiten in Paraguay, II. — Gütersloh Bertelsmann ; in-8 de 223 p.; 3 m. 60.

E. de Broglie. La société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés au XVIIIe siècle. Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750). — Paris. Plon ; 2 voll. de XII, 382 et 336 p.; 15 fr.

Wesley his own biographer. Selections from the
Londres. Kelly ; in-4 de 640 p.; 7 sh. 6.

G. Secrétan. Les premières missions évangéliques
Décembre (thèse) ; in-8 de 71 p.

A. Jean. Les évêques et les archevêques en Franc
Picard ; 12 fr.

B. Gaudeau. Les prêcheurs burlesques en Espagne
Retaux-Bray.

C. Rabaud. Sirven. Étude historique sur l'avènement
Fischbacher ; in-12 de 218 p.

O. Pfleiderer. Die Entwicklung der protestantische

land seit Kant und in Grossbritannien seit 1825. — Fribourg. Mohr ; in-8 de VII et 496 p; 10 m.

— Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet.— Brunswick. Schwetschke; in-8 de VIII et 139 p.; 4 m.

G. Vos. Groen van Prinsterer en zijn tijd (1857-1876), II. — Dordrecht. Revers ; in-8 de VIII et 547 p. ; 6 fl. 50.

JUDAISME ET ISLAMISME

Ferdinand Montet. Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. — Paris. Fischbacher; in-8; 12 fr.

Al. Westphal. Les sources du Pentateuque. II. Le problème historique. — Paris. Fischbacher ; in-8° ; 7 fr.50.

Maurice Vernes. Eléments d'histoire juive à l'usage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille. — Paris. Leroux ; in-18 de VII et 240 p. avec cartes, cartonné; 2 fr.

C. H. Cornill. Einleitung in das Alte Testament. — Fribourg. Mohr; in-8 de XII et 325 p. ; 5 m.

A. Weill. Les cinq livres de Moïse, traduction avec commentaire. IV. Les Nombres. — Paris. Souvaître; in-8 de XV et 241 p.; 5 fr.

A. H. Sayce. The races of the Old Testament. — Londres. Tract Society; 3 sh.

S. R. Driver. An introduction to the literature of the Old Testament. — Edimbourg. Clarke ; in-3 de XXXVI et 522 p. ; 12 sh.

A. Kirckpatrick. The divine library of the Old Testament. — Londres. Macmillan; 3 sh.

E. Ledrain. La Bible, traduction nouvelle, t. VII. Œuvres morales et lyriques. — Paris. Lemerre; in-8 de IV et 503 p.; 7 fr. 50.

H. Tomkins. The life and time of Joseph in the light of Egyptian lore. — Londres. Tract Society; 2 sh. 6.

H. Elhorst. De prophetie van Micha. — Arnhem. van der Zande; in-8 de XII et 168 p.; 1 fl. 50.

H. Bonk. De Davide Israelitarum rege, I. — Leipsig. Fock (dissert.); in-8 de 60 p. ; 2 m.

S. Leathes. The law in the prophets. — Londres. Eyre; in-8 de 320 p.; 3 sh. 6.

Vernier. La ruine de Ninive et l'oracle de Nahoum. — Montauban. Granié ; in-8 de 76 p.

Libre d'Envieu. Le livre du prophète Daniel. II. 2. Traduction et commen- — Paris. Thorin, p. 773 à 1496.

Naville. Les sacrifices lévitiques et l'expiation. — Lausanne. Bridel; 150 p. ; 2 fr.

F. Cumont. Philonis de æternitate mundi, nouvelle édition avec prolégomènes. — Berlin. Reimer; in-8 de III-XXXII et 76 p.; 4 m.

P. Wendland. Neuentdeckte Fragmente Philo's. — Berlin. Reimer; in-8 de XI et 152. p.; 5 m.

J. Peter. Le livre d'Henoch, ses idées messianiques et son eschatologie. — Genève. Georg (thèse); in-8 de 74 p.; 1 fr. 50.

J. Euting. Sinaïtische Inschriften. — Berlin. Reimer; in-4 de XII et 92 p. (40 p. autographiées), cartonné; 24 m.

A. Kuhn. Beiträge zur Geschichte der Seleukiden vom Tode Antiochos VII Sidetes bis auf Antiochos XIII Asiatikos (129-64 av. J.-C.). — Leipzig. Fock; 1 m. 20.

E. Munk. Des Samaritaners Marqah Erzählung ueber den Tod Moses. — Berlin. Engel; 1890.

J. Wünter et *A. Wünsche.* Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons, 1re livr. — Trèves. Mayer; 1 m. 50.

A. Wünsche. Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen, zum ersten Male ins Deutsche uebersetzt; 1re livr. — Trèves. Mayer; 2 m.

S. Bamberger. Maimonides Commentar zum Tractat Kilajim, zum ersten Male im arabischen Texte herausg. — Francfort; Kauffmann; 2 m. 50.

O. Braun. Mozes bar Kepha und sein Buch von der Seele. — Fribourg; Herder; in-8 de VIII et 166 p.; 14 m.

D. H. Müller. Al-Hamdâni's Geographie der arabischen Halbinsel. — Leyde. Brill; 2 voll.; 13 m.

Mirkhond. The Rauzat-us-safa or garden of purity, containing the histories of prophets, kings and khalifs, I. 1 (traduction du persan en anglais par *E. Rehatsek*). — Londres. Royal Asiatic Society.

S. Ameer Ali. The Spirit of Islam. — Londres. W. H. Allen.

G. Ferrand. Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores. I. Les Antaimorona. — Paris. Leroux; in-8 de 163 p.; 3 fr. 50 (t. IX des « Publications de l'École des lettres d'Alger »).

E. Mercier. La propriété foncière chez les Musulmans d'Algérie. — Paris. Leroux; in-8; 1 fr. 50.

M. Güdemann. Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den Juden, von den ältesten Zeiten bis auf Mendelssohn. — Berlin. Hofmann; in-8 de XXXII et 324 p.; 12 m.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

C. Nessling. De seviris Augustalibus. — Giessen. Trenckmann; 1 m. 50.

J. Lieblein. Hieroglyphisches Namenwörterbuch, genealogisch und alphabetisch geordnet, 3e livr. — Leipzig. Hinrichs; 30 m.

G. Sortais. Ilios et Iliade. — Paris. Bouillon; in-8 de XV et 48 p.; 5 fr.

S. Reinach. Chroniques d'Orient. Documents sur les fouilles et découvertes dans l'Orient hellénique de 1883 à 1890. — Paris. Didot; in-8 de 800 p.; 15 fr.

A. Bertrand. Nos origines, 2e éd. entièrement remaniée : I. Introduction. Archéologie celtique et gauloise; 10 fr.; — II. La Gaule avant les Gaulois d'après les monuments et les textes; 10 fr. — Paris. Leroux.

H. d'Arbois de Jubainville. Cours de littérature celtique. T. V. L'Épopée celtique en Irlande. — Paris. Thorin; 1 vol. in-8; 8 fr.

J. de Rougé. Géographie ancienne de la Basse Égypte. — Paris. Rothschild; in-8; 15 fr.

S. Gsell. Fouilles de la nécropole de Vulci. — Paris. Thorin; in-4° de 568 p. et XXIII pl.; 40 fr.

Corpus inscriptionum latinarum. Vol. III. Supplementum, fasc. II; 29 m. — Vol. VIII. Supplementum, Pars I; 52 m. — Berlin. Reimer.

A. Dieterich. Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. — Leipzig. Teubner; in-8 de VI et 221 p.; 4 m. 40.

W. Immerwahr. Die Kulte und Mythen Arkadiens. I. Die arkadischen Kulte. — Leipzig. Teubner; in-8 de VI et 288 p.; 4 m.

G. Oberziner. Alcibiade e la mutilazione delle Erme. — Gênes. Donath; in-8 de 125 p.

S. Reichenberg. Die Entwicklung des metonymischen Gebrauchs von Götternamen in der griechischen Poesie bis zum Ende des alexandrinischen Zeitalters. — Carlsruhe. Braun; 2 m. 40.

V. Schultze. Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. II. Die Ausgänge. — Iena. Costenoble; in-8 de IX et 392 p.; 9 m.

G. Cederschiöld, H. Gering et *E. Mogk.* Altnordische Sagabibliothek, 1re livr. — Halle. Niemeyer: 1 m. 60.

H. Auer. Forum romanum et Aedes Vestæ. — Berne. Schmid; 3 m.

A. Gehring. Index Homericus. — Leipzig. Teubner; 16 m.

L. Schneider. De sevirum Augustalium muneribus et conditione publica. — Giessen (dissert.).

J. La Roche. Commentar zu Homer's Odyssee. — 1re livr. — Leipzig. Freytag; 1 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

W. Woodville Rockhill. The land of the Lamas, notes of a journey through China, Mongolia and Tibet. — Londres. Longmans.

A. Hillebrandt. Vedische Mythologie. I. Soma und verwandte Götter. — Breslau. Kœbner; in-8 de X et 547 p.; 24 m.

E. Lamairesse. L'Inde avant le Bouddha (Bibliothèque des religions comparées). — Paris. Carré; 1 vol. in-18 de 328 p.; 4 fr.

G.-Eugène Simon. La cité chinoise. — Paris, Nouvelle Revue; 1 vol. in-18; 3 fr. 50.

J. Strachey. L'Inde (traduction de M. Jules Harmand dans la « Bibliothèque générale de géographie »). — Paris. Société d'éditions scientifiques; 1 vol. in-8; 10 fr.

R. Garbe. Aniruddha's commentary and the original parts of Vedântin Mahâdeva's commentary to the Sâmkhya Sutras, translated. — Calcutta. Asiatic Soc.

G. A. Jacob. A concordance to the principal Upanishads and Bhagavadgîtâ. — Bombay (Sanskrit Series, n° XXXIX).

C. de Harlez. Les religions de la Chine. Aperçu historique et critique. — Leipzig. Gerhard; in-8 de 271 p.; 6 m.

A. Lyall. Natural religion in India (conférence). — Londres. Cambridge warehouse; in-8 de 64 p.; 1 sh.

FOLK-LORE

R. H. Codrington. The Melanesians. Studies in their anthropology and folklore. — Oxford. Clarendon Press.

V. Dingelstedt. Les mœurs des Khevsoures, peuplade caucasienne. — Genève. Burkhardt (extrait du « Globe »).

K. Krohn. Mann und Fuchs. Drei vergleichende Märchenstudien. — Helsingfors. Frenckell.

T. Dyer. Church lore gleanings. — Londres. Innes; in-8 de 342 p.; 10 sh. 6.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

Pages.

Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël, par M. *C. Piepenbring*. 1, 133
Les Tchames et leurs religions, par M. *E. Aymonier* 187, 261
Les inscriptions d'Adoulis et d'Axoum, par M. *J. Deramey* 316
Le Hvaêtvadatha ou le mariage entre consanguins chez les Parsis, par M. *James Darmesteter*. 366

MÉLANGES ET DOCUMENTS

Bulletin archéologique de la Religion romaine, année 1890, par M. *Aug. Audollent* 61
La religion et le théâtre dans l'Inde, par M. *Louis Finot* 92
La langue originale des Actes des saintes Perpétue et Félicité, par M. *L. Massebieau* 97
Le Congrès des orientalistes de Londres, par M. *Ed. Montet* 238
Le Papyrus Bruce. Réponse aux « Göttingische gelehrte Anzeigen », par M. *E. Amélineau* 376

REVUE DES LIVRES

Max Müller. Physical religion (M. *Albert Réville*) 102
E. Hartland. The science of fairy tales (M. *L. Marillier*) 107
P. Forchhammer. Prolegomena zur Mythologie (M. *P. Decharme*) . . . 114
L. Gautier. La mission du prophète Ézéchiel (M. *C. Piepenbring*) . . . 115
J. Rendel Harris et *J. Armitage Robinson*. The Apology of Aristides (M. *Jean Réville*) 244
Goblet d'Alviella. La migration des symboles (M. *J. Ménant*). 251
S. Linde. De Jano summo Romanorum deo (M. *Aug. Audollent*) . . . 256
E. Nœldechen. Tertullian (M. *Jean Réville*) 257

CHRONIQUES, par M. *Jean Réville* :

Enseignement de l'histoire des religions : pp. 381, 397.
Nécrologie : P.-V. Courdaveaux, p. 392; Graetz, p. 396; Wilken, p. 399; Rajendra Lala Mitra, p. 401.